

*“Aqueles tempos nunca mais voltarão...”*

**Moçambique colonial: memórias, quotidianos e consumos domésticos  
entre muçulmanos indianos**

**Alfredo João Silva Rosas**

**Dissertação**

**de Mestrado em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo**

**Janeiro, 2014**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Marta Rosales

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem a colaboração dos entrevistados, que acederam a conversar e a partilhar as suas vivências.

Agradeço toda a disponibilidade, entrega e apoio por parte do Dr. Abdool Karim Vakil, do Dr. Salim Ibrahim e Sheikh Zabir que permitiram chegar aos entrevistados.

Um agradecimento ainda à Mesquita Central de Lisboa e ao pessoal da secretaria.

À minha orientadora pelas sugestões bibliográficas, pelos conselhos e indicações.

Ao Sadik Habib agradeço a colaboração na difícil tarefa de conseguir entrevistados.

À Raquel Carvalheira por toda a paciência em ler e reler este trabalho, pelas discussões sobre o tema, bem como sugestões e conselhos dados.

**MOÇAMBIQUE COLONIAL: CONSUMOS DOMÉSTICOS ENTRE FAMÍLIAS INDIANAS  
MUÇULMANAS**

**Alfredo João Silva Rosas**

Esta tese pretende debruçar-se sobre um conjunto de indivíduos muçulmanos de ascendência indiana com um passado migratório comum, isto é, uma estadia prolongada em Moçambique seguida de uma migração para Portugal, pós processo de independência desta ex-colónia. A caracterização da experiência vivida em Moçambique por estes indivíduos, passa pela análise e discussão dos seus discursos acerca dos seus quotidianos e das suas práticas de consumo domésticas neste contexto, assim como da sua experiência migratória e posterior adaptação ao contexto português. Esta análise pretende “trazer à luz” a forma com estes indivíduos percecionam a sua experiência de vida em Moçambique.

**PALAVRAS-CHAVE:** Moçambique; Consumos Domésticos; Famílias Indianas  
Muçulmanas

**COLONIAL MOZAMBIQUE: DOMESTIC CONSUMPTION AMONG MUSLIN FAMILIES OF  
INDIAN ORIGIN**

**Alfredo João Silva Rosas**

This thesis focuses on a group of Muslim individuals of Indian descent with a shared migratory background – specifically, they resided for extended periods of time in Mozambique, before relocating to Portugal after the former colony achieved independence. The characterization of said individuals' experience in Mozambique consists of an analysis and discussion of their discourse concerning their daily life and domestic consumption practices within that context, as well as their migration and later adaptation to the context of Portugal. This analysis seeks to “shed light” on the way these individuals perceive their life experience in Mozambique.

**KEYWORDS:** Mozambique; Domestic Consumptions; Indian Muslim Families

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
Metodologia.....	3
Entrevistas.....	5
Enquadramento teórico .....	7

### CAPÍTULO I

<b>Contextos coloniais portugueses em África (séc. XIX e XX).....</b>	<b>14</b>
O acordar dos interesses das grandes potências europeias por África e a consequente partilha (último quartel séc. XIX). Caso português.....	14
Presença Portuguesa em África (até séc. XX).....	16
Moçambique e campanhas de pacificação (1850-1925).....	17
1930 a mística imperial .....	24
Estado Novo e a política colonial pós 2ª Grande Guerra .....	25
Luso-tropicalismo e a mudança do discurso colonial do Estado Novo (1950).....	26
Início dos movimentos de libertação .....	28
Eclosão do conflito armado nas colónias.....	30
Marcelo Caetano, queda do Estado Novo e independência das colónias portuguesas (1968-1974) .....	34
O 25 de Abril e a descolonização.....	34

### CAPÍTULO II

<b>Contexto social nas colónias portuguesas em África: caso moçambicano .....</b>	<b>41</b>
Colonização portuguesa, experiência indígena .....	41
Mosaico social em Moçambique .....	44
Asiáticos, monhés e maumetanos em Moçambique.....	46

Colonialismo português e o Islão.....	51
CAPÍTULO III	
<b>Estudo de caso.....</b>	<b>57</b>
Apresentação dos entrevistados .....	57
A experiência africana: posicionamento social, quotidianos e consumos domésticos.....	58
Quotidianos .....	64
A casa em Moçambique: caracterização .....	68
Espaço doméstico: caracterização .....	69
Consumos domésticos .....	71
Hábitos alimentares: a “comida indiana” .....	71
A música .....	73
Memórias da experiência da descolonização .....	75
Sentimento de perda .....	79
Visões sobre a descolonização .....	81
Partida de Moçambique e chegada a Portugal: trajetos e migrações.....	85
CONCLUSÃO.....	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	98

## INTRODUÇÃO

O objetivo que norteou esta investigação foi tentar perceber a forma como um conjunto de indivíduos muçulmanos de ascendência indiana percecionou a sua experiencia de vida em Moçambique, marcada por um êxodo forçado devido ao processo de descolonização e uma reconstrução das suas vidas já no contexto português (Portugal continental). O meio pelo qual se tentou chegar ao(s) ponto(s) de vista destes indivíduos foi pela análise dos seus discursos acerca dos seus quotidianos, consumos domésticos e de alguns momentos chave das suas experiencias de vida. Também por via de recolha bibliográfica, e de informação recolhida junto de informantes, tentou-se enquadrar estes discursos num contexto histórico/social no sentido de o analisar à luz de condicionantes mais macro estruturantes.

Assim sendo, este trabalho divide-se em quatro partes principais, primeira que inclui o capítulo do enquadramento teórico e a metodologia. No enquadramento teórico faz-se uma revisão do “estado da arte” da temática que vai ser abordada, define-se a perspetiva a partir da qual se vai abordar o objeto de estudo e clarificam-se os conceitos que vão ser utilizados na discussão e análise deste.

No capítulo da metodologia é feito um resumo dos passos metodológicos que foram dados para chegar ao resultado final da investigação e faz-se uma discussão sobre as estratégias adotadas e as dificuldades encontradas ao longo da elaboração da tese.

A segunda parte inclui os diferentes subcapítulos que compõem o contexto histórico. Nestes, baseando-se em vários autores e bibliografias, faz-se uma revisão da história da última fase do império português em África, tendo como foco principal Moçambique.

A terceira parte é dedicada à descrição e discussão do contexto social Moçambicano durante a última fase do colonialismo português, tendo como foco principal a comunidade muçulmana de ascendência indiana.

A quarta parte divide-se em dois capítulos principais onde é feita uma análise dos discursos produzidos pelos indivíduos entrevistados. No primeiro capítulo são abordados os discursos que se centram mais nas vivências em Moçambique, nos quotidianos, consumos domésticos, e episódios de vida em geral. No segundo capítulo a análise é feita aos discursos que versam mais acerca do êxodo forçado de Moçambique,

da adaptação à vida em Portugal, e alguns elementos comuns e estruturantes do discurso sobre a totalidade da experiência em geral.

A escolha da temática da tese prende-se, em grande medida, com os interesses pessoais e académicos do investigador. A temática dos contextos coloniais africanos, e das comunidades muçulmanas eram dois polos de interesse que já se foram desenvolvendo ao longo da licenciatura e do mestrado. Confluíram então neste trabalho, adotando Moçambique como um contexto mais específico ligado ao colonialismo português em África mas também ligado à presença islâmica neste continente. A escolha de uma abordagem que parte dos quotidianos e consumos domésticos, foi feita porque é uma abordagem que coloca os fenómenos sociais no plano do dia-a-dia, dos acontecimentos comuns da vida dos indivíduos, na dimensão do doméstico, “das coisas que se fazem em casa”, dimensões que por vezes não são comuns no estudo dos contextos coloniais portugueses em África.

O objetivo último deste trabalho é poder, ainda que de forma muitíssimo limitada, observar formas de recordar, formas de ver e entender um período da história nacional que está de certa forma silenciado no debate público, um período histórico que afetou de forma dramática as vidas de uma parte considerável da população portuguesa (e não só), e que está intimamente ligado a elementos estruturantes do discurso acerca da identidade nacional produzidos por sectores relevantes da vida política/social da sociedade portuguesa na atualidade.

É também um dos objetivos finais deste trabalho, poder ter um vislumbre, por mais pequeno que seja, das vivências na sociedade colonial Moçambicana, da natureza das relações entre pessoas e grupos sociais. Pretende-se “lançar um grão de luz” nos contextos coloniais em Moçambique e por consequência nos contextos coloniais portugueses em África.

## **Metodologia**

Depois da realização do projeto de tese parti então para o desenvolvimento do trabalho prático, no sentido de poder responder à pergunta de partida e verificar a validade ou não das hipóteses levantadas. Para o fazer utilizei duas vias: uma de recolha e discussão de bibliografia que estava relacionada com o objetivo da investigação, no sentido de definir sobre que perspectiva se iria abordar o objeto de estudo, definindo e clarificando os conceitos utilizados na discussão e análise deste, assim como a sua contextualização. A segunda baseou-se na realização de entrevistas semiestruturadas a um conjunto restrito de indivíduos. O recurso a estas fez-se sobretudo para identificar, analisar e discutir alguns tipos de discursos acerca da experiência pela qual passaram em Moçambique. As entrevistas foram precedidas da elaboração de um guião, e foi delineada uma estratégia para chegar aos indivíduos que reunissem os critérios exigidos para a colaboração no estudo, ou seja, ser muçulmano de ascendência indiana e ter tido uma estadia prolongada em Moçambique, seguida de uma migração para Portugal, pós processo de independência desta ex-colónia.

A estratégia passou por estabelecer contactos com pessoas da população pretendida tomando dois caminhos distintos. Primeiro tentei a via formal ou institucional, ou seja, solicitei a colaboração do Centro Ismaelita, onde expus a natureza do projeto, esperando assim que as estruturas institucionais me facultassem o acesso aos membros da população que estavam em condições de participar no estudo.

Ao mesmo tempo que tentei contactos pela via formal no Centro Ismaelita, fiz o mesmo também pela via informal. Através de uma pessoa conhecida entrei em contacto com familiares seus que, no entanto, se recusaram a realizar as entrevistas. Há que assinalar que alguns destes indivíduos mesmo não podendo participar no estudo forneceram outros contactos que infelizmente também não resultaram em entrevistas, por não responderem aos meus pedidos de contacto.

Estas dificuldades em conseguir angariar indivíduos na comunidade ismaelita para colaborar na investigação pode estar ligada a uma estratégia de invisibilidade e de discrição na esfera pública que os membros da comunidade por vezes adotam (Costa, 2007). Mas também os critérios necessários para participar no estudo excluía

indivíduos abaixo de uma certa idade<sup>1</sup>, o que impossibilitou os jovens de participarem, sendo estes os que mais mostraram disponibilidade para colaborar. Além disso, o tempo, condicionante essencial para realizar um trabalho de campo etnográfico, era limitado, pela própria natureza do trabalho académico que me propunha fazer.

As duas estratégias não tinham surtido qualquer resultado, por isso decidi alargar a base da população alvo<sup>2</sup>, o que possibilitou a procura de contactos numa franja muito mais alargada da população muçulmana portuguesa residente em Lisboa. Entrei em contacto com um *Sheik*<sup>3</sup> da Mesquita Central de Lisboa, que concordou em colaborar na investigação, no sentido de angariar pessoas que preenchessem os critérios necessários para as entrevistas. Comecei a frequentar os fóruns organizados pelo *Sheik*, no sentido de manter um contacto que permitisse encontrar pessoas para este estudo. Esta estratégia acabou por resultar na primeira entrevista.

As visitas à Mesquita começaram a mostrar-se infrutíferas. Estávamos em Agosto e era difícil conseguir novos contactos, já que a Mesquita estava em “ambiente de férias”. Recorri por isso ao Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), que mostrou disponibilidade em colaborar na investigação, e que me colocou em contacto com indivíduos que cumprissem os requisitos exigidos para a entrevista. Desse contacto surgiram contactos de quatro entrevistados.

As dificuldades que experimentei em conseguir pessoas disponíveis para as entrevistas estão ligadas, como já foi referido, aos critérios exigidos. A população-alvo é relativamente reduzida e desta estão excluídos os jovens que, quer no caso da comunidade Ismaelita, quer no contexto da Mesquita Central, foram os que se mostraram mais disponíveis para colaborar.

Outra das dificuldades que senti está ligada ao facto da maior parte da pesquisa se ter realizado durante os meses do Verão e ter incluído o Ramadão. Esta coincidência teve como resultado a perda de vários potenciais entrevistados (muitos encontravam-se ausentes do país ou indisponíveis) e resultou também na demora de todos os processos

---

<sup>1</sup> Para participar no estudo era necessário ter vivido em Moçambique durante um determinado período e ter migrado para Portugal pós 25 de Abril de 1974.

<sup>2</sup> A população alvo deixou de incluir somente membros da comunidade ismaelita e passou-se a incluir também indivíduos de muçulmanos de ascendência indiana, desde que também fossem abrangidos pelos critérios já referidos

<sup>3</sup> Termo honorífico que, nas comunidades muçulmanas, designa uma pessoa com formação religiosa.

que envolveram a marcação das entrevistas e, em certos casos, impediu que fosse possível fazer mais que uma entrevista ao mesmo indivíduo.

A temática da investigação também provou ser um obstáculo, no sentido que em alguns casos os indivíduos mostraram-se renitentes quanto à pertinência desta, e quanto aos seus objetivos, o que naturalmente resultou na sua indisponibilidade em colaborar. Outras vezes os indivíduos entenderam que não seriam de grande ajuda visto associarem a temática do trabalho a um domínio que acharam que não teriam nada para contribuir.

## **Entrevistas**

Foram realizadas neste trabalho quatro entrevistas, tendo estas sido previamente marcadas com os respondentes. A que teve a duração mais curta durou cerca de quarenta e cinco minutos e a mais longa cerca de uma hora e meia. Tendo em conta que uma entrevista implica sempre uma interação entre dois agentes sociais, e que existem, de uma forma ou de outra, condicionantes próprias deste tipo de interações que influenciam as informações reveladas, optou-se por evitar ao máximo estes constrangimentos. As entrevistas foram realizadas num local designado pelo entrevistado, de forma que este se sentisse num ambiente o mais familiar possível. Esta opção resultou na maioria das vezes em encontros que se deram nos seus domicílios, em cafés que costumavam frequentar, em salas de reunião da Mesquita, mas houve um caso onde o entrevistado escolheu o local de trabalho o que de certa forma constrangeu o tempo que teve disponível para a entrevista.

Os entrevistados foram previamente avisados que as entrevistas seriam gravadas, e foram também informados que as suas identidades seriam ocultadas e os seus nomes substituídos por outros no intuito de proteger a sua privacidade. Não houve qualquer objeção aos procedimentos atrás referidos. A maioria dos entrevistados referiu que não tinha qualquer problema em que o seu nome aparecesse no resultado final do trabalho. De qualquer forma, optou-se por ocultar os seus nomes, por razões de confidencialidade.

As entrevistas foram de natureza semi-directiva, os temas que iram ser tratados eram sugeridos por parte do entrevistador, mas os entrevistados podiam falar à vontade

e surgiram outros temas na conversa que fossem introduzidos pelos próprios entrevistados. A intenção era recolher discursos acerca dos temas que eram do interesse da investigação e analisá-los no sentido de formar um quadro descritivo e explicativo acerca da forma como estes indivíduos entenderam a sua experiência em Moçambique.

Quanto à informação recolhida surgiram alguns problemas no sentido dos entrevistados mostrarem pouco interesse em falar em alguns dos temas que tinham mais relevância para a investigação, ou seja, consumos domésticos e cultura material. Optou-se então por fazer algumas alterações no guião de entrevista, mas os problemas que se apresentaram nas primeiras entrevistas persistiram.

De facto, no que toca aos consumos domésticos os entrevistados mostraram muito pouco interesse em falar não só nos consumos, como também de tudo o que tivesse que ver com os aspetos da vida doméstica. Estes temas nunca foram abordados de forma espontânea por parte dos entrevistados, e quando eram sugeridos por parte do entrevistador, notava-se claramente uma falta de envolvimento. Os entrevistados várias vezes alegavam falta de memória ou pura e simplesmente mudavam de assunto. Onde mais se notou este desinvestimento emocional, foi nos temas da organização doméstica, e no que toca à decoração e mobiliário, nestes casos alguns entrevistados até expressaram alguma estranheza à medida que as perguntas eram feitas, houve mesmo um caso onde o entrevistado enquanto estava a ser questionado em relação a este assunto retorquiu: “Se calhar para si o mais importante era o relacionamento do branco com o negro. Não quer saber isso?”.

Por sua vez, os entrevistados falaram muito mais, e de uma forma mais emocionalmente investida, quando o assunto tinha a ver com a cidade onde viviam, com os seus quotidianos, amizades e vizinhanças, com o êxodo forçado e com alguns aspetos da sua adaptação à vida em Portugal. Assim, os objectivos do trabalho tiveram de ser readaptados, optando-se por alargar os critérios iniciais, abarcando não só a experiência de vida dos indivíduos em Moçambique, mas também a sua migração forçada e a sua adaptação à vida em Portugal.

O “silêncio” acerca das temáticas atrás referidas está relacionada com uma série de aspetos entre os quais o facto de três dos quatro entrevistados serem homens. O domínio do doméstico é, em muitas instâncias, entendido como um espaço ligado ao género feminino. Um dos entrevistados expressou diretamente esta opinião referindo que teria sido mais proveitoso ter entrevistado uma mulher dada a temática da

investigação. Sendo assim, parte do silêncio e da estranheza dos entrevistados em relação a estas temáticas está ligado a concepções de gênero que mostraram a dificuldade de lidar com temáticas como o consumo doméstico. Além disso, estas temáticas invocam uma certa intimidade, nomeadamente as questões relacionadas com espaço doméstico, o que é difícil abordar quando não se desenvolveu relações de proximidade com as pessoas. A natureza do trabalho de campo obriga a ter tempo, o que nem sempre se coaduna com outros tempos, nomeadamente os da universidade.

Os entrevistados estão a relembrar experiências muito marcantes das suas vidas, através de uma narrativa coerente. São acontecimentos por vezes traumáticos que estão relacionadas com o período histórico em que viveram e como se vêem a si próprios. Tendo em conta este contexto, é útil realçar que, para os entrevistados, os consumos domésticos têm pouca relevância dada a magnitude da experiência que vivenciaram e a importância desta nas suas vidas.

### **Enquadramento teórico**

Hoje em dia nas ciências sociais existe um intenso debate em torno da temática do consumo, este, de certa forma, é produto de um consenso em torno da importância que o consumo e as suas práticas ocupam na contemporaneidade. Os vários estudos produzidos à volta desta temática têm vindo a contribuir para a formação de um campo de estudo específico dentro das diversas disciplinas das ciências sociais, em especial na antropologia e sociologia.

A temática do consumo não é de forma alguma nova dentro do espaço das ciências sociais, esta foi intensamente analisada em extensas e estruturantes produções teóricas que marcaram de forma profunda este campo científico, e que procuravam o entendimento dos modos de produção capitalista e o impacto destes nas sociedades vigentes. A partir dos anos 70 iniciou-se uma profunda revisão da forma como se abordava o consumo e a relação das pessoas com os objetos (cultura material) nas ciências sociais.

Durante várias décadas o consumo foi abordado pelos académicos, e por vezes pelo senso comum, como a última etapa de um processo completamente dependente e controlado pela esfera da produção. Os consumidores por sua vez eram vistos como

indivíduos dotados de uma “racionalidade econômica” regendo-se por “escolhas racionais de consumo” mas os princípios que estruturavam estas escolhas não eram explicados com rigor.

Douglas e Isherwood (1996) apontam para um silêncio deixado pelas teorias econômicas até à altura, nos princípios que baseiam as escolhas racionais dos consumidores. Os autores referem que grande parte do pensamento produzido até então tinha a tendência de caracterizar os agentes econômicos como “autômatos” sem capacidade de julgamento, o consumidor era entendido como um ser passivo que era praticamente atropelado pelos eventos que sucediam à sua volta.

Os autores referem que o consumo e as suas razões apresentavam-se até então como uma área relativamente obscura no estudo da economia. Esta obscuridade provinha de uma perspectiva que colocava o consumidor “refém” de uma racionalidade quase mecânica, que o isolava de um contexto e que trivializava os objetivos racionais de cada indivíduo no conceito de “gostos” ou “preferências”. Ora, segundo Douglas e Isherwood (idem), tornava-se complicado definir na problemática do consumo onde é que o social começava e onde acabava. Para o pensamento econômico dominante na altura, o consumo estava isolado de um contexto social, como se fosse imune a uma qualquer ordem social vigente. (Cf. Douglas; Isherwood, 1996)

Segundo os autores é importante pensar o consumo e as suas práticas para além da sua utilidade como modo de satisfação de necessidades básicas/biológicas, aliás deve-se pensá-los separadamente desta dimensão. Nesta perspectiva os bens materiais devem ser vistos como plataformas de pensamento, veículos não-verbais da criatividade humana, não tanto como “coisas” para comer, beber, vestir e calçar, mas “coisas” para pensar. Os autores propõem assim uma nova abordagem das práticas de consumo onde a utilidade dos bens materiais prende-se mais como a capacidade que estes têm de se tornarem ferramentas cognitivas, criando e veiculando significados sociais e culturais e estabilizando/materializando categorias culturais, do que como meios de prover sustento ou subsistência.

Douglas e Isherwood propõem uma perspectiva do consumo que salienta a sua dimensão comunicativa em vez de uma perspectiva que acentua uma dimensão comercial, unicamente direcionada para o modo de suprir necessidades materiais. Salientando a dimensão comunicativa do consumo os autores acentuam uma dinâmica de partilha de significado. Por meio da utilização de objetos os indivíduos dão ordem ao

fluxo contínuo dos acontecimentos de maneira a criar formas de interpretar o mundo que sejam coletivamente aceites. Mas este processo não é ele próprio consensual no sentido que estas formas de interpretar o mundo, no fundo categorias sociais, são constantemente desafiadas, redefinidas, protegidas ou vigiadas por todos os que participam no processo. Nesta perspectiva, analisar os objetos isoladamente nada irá contribuir para o entendimento da ordem social, pois é necessário entender o processo específico pelo qual os objetos são utilizados como ferramentas cognitivas. O objeto por si não tem qualquer valor, este é dado por apreciação humana, sendo assim necessário entender o contexto em que é utilizado e quais os significados expressos na sua utilização. A análise dos processos pelos quais se constroem as categorias e se produzem os significados, é que no fundo permite uma abordagem profunda da realidade social. Para estes autores é este momento de produção de cultura que é fulcral entender quando se aborda o consumo e a cultura material.

Esta perspectiva de estudar os objetos pelo seu contexto não os abordando isoladamente, é partilhada também por Miller, que na sua obra “Material Culture and Mass Consumption” (1987) começa por questionar a falta de estudos académicos, até então, sobre a natureza dos objetos industriais. Uma das razões que o autor aponta para esta falta de interesse nesta temática, prende-se com a própria natureza física do objeto, que o faz parecer como imediato e acessível, escondendo assim a sua verdadeira natureza, esta é uma das razões que torna a cultura material numa das formas de expressão cultural mais resistentes ao entendimento (Miller, 1987: 3). Assim como já tinham referido Douglas e Isherwood (1996), Miller também aponta para uma falta de estudos académicos sobre o consumo, limitada a uma perspectiva que apenas entendia a área da produção como espaço chave para a emergência das relações de dominação nas sociedades contemporâneas/industriais.

Outra razão para a falta de estudos acerca da cultura material, em especial contemporânea, está ligada ao facto de existir uma série de suposições acerca das consequências negativas da produção e do consumo em massa, que ligam estes fenómenos a ideias de homogeneização e perda de identidade e ainda ao aumento de atitudes fetichistas e materialista dos indivíduos. Esta perspectiva reforça a ideia que estes tendem a atribuir mais importância aos objetos em si do que propriamente às relações sociais.

Segundo Miller este tipo de suposições que suportam formas de discurso que têm como objetivo a crítica da “vida moderna”, tendem a não ter em conta as relações entre pessoas e bens nas sociedades industrializadas, especialmente a um nível micro. Por essa razão, não abordam com profundidade as relações entre objetos e pessoas numa perspetiva do quotidiano o que, segundo o autor, é fundamental para o entendimento das práticas de consumo e cultura material.

Para Miller esta dimensão do quotidiano reflete toda uma variedade de práticas de consumo, a sua imensa diversidade e a necessidade de as analisar. Estas refletem a vida do dia-a-dia, as aspirações e estratégias sociais, formas de entendimento do mundo e as relações que os indivíduos mantêm com a sociedade em geral. Miller não pretende negar o peso das grandes estruturas sociais e económicas nas relações acima referidas, mas o que até então tinha sido várias vezes ignorado era a resposta dada a estas forças que se podia ouvir nesta dimensão micro e nas atividades de natureza doméstica.

Nesta dimensão do quotidiano a casa aparece como um espaço central no estudo do consumo e cultura material, Miller defende que o estudo da casa (*home*) não é novo para antropologia, já que no período “clássico” da etnografia, o etnógrafo viajava até um local remoto onde era acolhido por uma família onde, regra geral, encontraria os seus informantes principais. O que resultava normalmente é que essa família acabava por determinar o tipo de relações que o etnógrafo estabelecia com o resto da comunidade, importando assim a análise da casa (*home*) onde este ficava. Segundo Miller as casas (*home*) dos contextos estudados pela etnografia “clássica” eram locais relativamente públicos, existia uma certa fluidez entre a vida laboral, a vida pública, a vida da família e o espaço da casa (*home*), o que de certa maneira também ajudava o etnógrafo a enquadrar a casa numa perspetiva holística, então dominante.

Hoje em dia os antropólogos encontram-se num leque de contextos mais variado e muitas vezes o contexto onde investigam é o mesmo onde vivem, nestes casos os antropólogos costumam, em vez de viver com uma família, fazer visitas aos contextos. Nestes, os antropólogos não encontram uma comunidade em particular, não esperam que ao conhecer uma família esta obrigatoriamente lhes permita ter acesso aos seus vizinhos, as relações entre estes podem ser quase inexistentes ou mesmo de antagonismo, e as casas (*homes*) nestes contextos muitas vezes desenvolveram-se historicamente em oposição a outros espaços, como o espaço de trabalho.

Mas, segundo o autor, estes fatores não devem fazer com que os antropólogos e a antropologia se excluam de um espaço onde as pessoas têm grande parte das suas vivências. Nas sociedades industrializadas os fenómenos mais significativos para os indivíduos passam-se no interior dos seus espaços privados, o espaço doméstico passou a ser um local onde os indivíduos se encontram com o mundo via televisão e internet e o local onde estes se encontram e refletem sobre si próprios, afastados dos de mais.

Sendo assim os indivíduos tem vindo cada vez mais atribuindo importância à forma como se relacionam com o seu próprio espaço doméstico. Segundo Miller, a cultura material neste espaço aparece não só como uma apropriação do mundo lá fora mas também como uma representação desse próprio mundo dentro das fronteiras do domínio privado. A análise deste não pode ser abordada como uma simples dicotomia entre privado e público, a relação entre ambos é bem mais complexa, ambos penetram-se mutuamente numa lógica contínua de projeção e interiorização. Além disso dentro de casa (*home*) existem relações bastantes complexas, não se podendo confundir o privado com o pessoal, existem vários conflitos entre a agencialidade dos indivíduos, da família, da célula familiar e da própria casa fazendo com que o espaço doméstico seja um lugar turbulento de constante negociação em vez de um simples retiro do *self* (Miller 2001:4).

Como já foi referido o estudo da casa (*home*) não é um fenómeno novo na antropologia, existia segundo o autor uma perspectiva que abordava a casa (*home*) como a âncora imóvel da vida doméstica e da estrutura familiar (Kinship), Miller afirma que a casa (*home*) é muitas vezes o espaço que age como motor e contexto de mudança e mobilidade (*idem*). Também alerta para uma perspectiva que aparece nos princípios dos anos oitenta, fruto do declínio do estruturalismo, onde se dava preponderância à agencialidade dos ocupantes da casa (*home*), a casa (*home*) como espaço de consumo e aos processos pelos quais os ocupantes a transformavam, Miller chama a atenção para a agencialidade desta, isto é, como e de que maneira por vezes as casas (*home*) transformam os seus ocupantes.

O autor conclui que o estudo pormenorizado das relações entre as pessoas e a cultura material doméstica conduz muitas vezes a um entendimento profundo acerca das sociedades onde estes estudos são realizados, a antropologia não se pode auto excluir do espaço doméstico, do espaço onde cada vez mais as pessoas vivem o seu quotidiano, correndo o risco de perder esse sentido de humanidade e empatia que é central à

disciplina e que advém da convivência e da presença no dia-a-dia das pessoas (Miller, 2001).

A par de Miller, Appadurai produziu na década de oitenta a obra, *The social life of things* (1986) que também se tornou uma das principais referências no estudo do consumo e da cultura material. O autor apresenta uma nova perspectiva acerca desta temática, que se focaliza nos próprios objetos e na sua circulação. Defende que os objetos têm uma “vida social”, isto é, que estão sujeitos a mudarem de valor, de significado, de propriedades sociais ao longo da sua trajetória. O autor defende que é na análise desta trajetória, a “biografia dos objetos”, que emergem os processos pelos quais os indivíduos investem valor nestes. Mesmo partindo do princípio que os objetos em si não têm qualquer valor e que este é atribuído unicamente pelo juízo humano - pela troca, pela atribuição de significados, por motivações pessoais ou coletivas – temos que assumir uma perspectiva metodológica que siga as trajetórias dos objetos, porque embora numa perspectiva teórica sejam as pessoas que lhes atribuem significado, a sua trajetória é que ilumina os contextos humanos e sociais (Appadurai, 1986).

Appadurai assim como Miller, Douglas e Isherwrod acaba por não se centrar unicamente no processo de produção, ao abordar o consumo o autor foca-se nos diferentes momentos dos objetos, na dimensão da produção, mas também na mediação, receção e aquisição. O estudo da biografia dos objetos permite também iluminar a capacidade que estes têm em criar relações sociais, influenciar práticas, satisfazer desejos e identificar diferentes organizações culturais e práticas de consumo. Seguir as viagens dos objetos traz também à luz aspetos dinâmicos do consumo, permitindo observar mudanças nos significados destes, mas também nos próprios contextos por onde circulam.

O contributo dos autores atrás referidos foi fundamental para construir uma nova perspectiva acerca do consumo. Hoje o consumo é abordado como uma dimensão central para o entendimento das diferentes formas de organização social contemporâneas e das diferentes estratégias de afirmação e expressão da identidade. O consumo deixou de ser entendido como a última etapa num processo que tinha início na produção e que era completamente controlado por esta esfera.

Perspetivado como dimensão relativamente autónoma da produção, o consumo passa a ser pensado para além da simples aquisição de bens e serviços abrindo-se assim espaço para pensar em outras dimensões que o habitam, como os processos pelos quais

se atribui significado aos objetos produzidos em massa e as diferentes formas de apropriação e circulação destes nos contextos da vida do dia-a-dia atual. As relações entre pessoas e o mundo dos objetos produzidos em massa foram também repensadas.

Hoje o sujeito/consumidor tem capacidade de influenciar segundo as suas estratégias e interesses os produtos industriais disponíveis no mercado, os objetos passam a ter agencialidade, isto é, estes deixam de ser vistos como fatores neutros nos processos pelos quais os indivíduos os apropriam, podendo impor condições nesta negociação. As práticas de consumo quotidianas passaram a ser alvo de maior atenção colocando o foco de análise ao nível das vivências do dia-a-dia das pessoas. A autonomização do consumo em relação à esfera da produção não significa que se tenha de descurar a produção, a circulação ou a mediação toda esta trajetória dos objetos é fundamental para o entendimento das relações entre as pessoas e os objetos.

Assim como o despertar para importância das práticas de consumo do quotidiano abriu portas para a análise, das práticas de consumo domésticas. Privilegiar o privado e o dia-a-dia não significa ter que se descurar a importância das grandes estruturas sociais e económicas a nível global na definição das relações entre Homens e o mundo dos objetos.

## CAPÍTULO I

### CONTEXTOS COLONIAIS PORTUGUESES EM ÁFRICA (SÉC. XIX E XX)

#### **O acordar dos interesses das grandes potências europeias por África e a consequente partilha (último quartel séc. XIX). Caso português**

A partir do último quartel do séc. XIX emerge no contexto europeu, um interesse generalizado por África, que terá como consequência a partilha desta pelas potências europeias. Nesta época emergem novas condições que permitem a corrida para África entre as quais a expansão demográfica oitocentista que irá alimentar as grandes migrações europeias desta época, que embora não se centrem unicamente em África irão contribuir para o povoamento deste continente por parte de colonos europeus (Miegé, 1973); e a revolução tecnológica nos campos dos transportes, medicina, e poder militar, permitem uma abordagem mais rápida segura e menos dispendiosa ao continente Africano (Gerard e Lesourd, 1976).

Embora estas condições tivessem reunidas, elas são por si só insuficientes para explicar o porquê da expansão colonial europeia em África, isto é, não explicam os motivos impulsionadores que levaram a Europa a embarcar nesta empresa. Segundo Teixeira (1998) foi a combinação de condicionantes económicas, políticas ideológicas a que se junta a ação dinamizadora de alguns movimentos sociais, que impulsionaram todo este processo que culminou com a partilha de África pelas potenciais europeias.

Entre as condicionantes económicas pode-se destacar um período de fortes dificuldades para as principais economias europeias à época, que resultou num regresso progressivo a políticas aduaneiras protecionistas em detrimento do livre cambismo, o que lançou estas economias para a procura de novos mercados fora da Europa. (Bouvier, 1997: 27-32, referenciado por Teixeira, 1998:38).

A nível político a Europa encontrava-se bloqueada à expansão territorial resultado da guerra Franco-Prussiana, o movimento das nacionalidades e o «sistema de compensações» ameaçavam transformar qualquer tentativa de expansão territorial na Europa num conflito profundo e vasto. Assim sendo, começa a surgir a ideia que o jogo

de poderes que definia o panorama europeu podia estender-se para além da Europa, África passaria então a ter um papel fundamental neste jogo (Teixeira, 1998).

No plano ideológico começam a surgir as grandes ideologias coloniais que impulsionam e legitimam a empresa colonial. Projectos como as ligações imperiais Cabo-Cairo, Dacar-Jibuti, África meridional portuguesa surgem como missões históricas ou destino nacional assumindo uma aura de transcendentalidade onde a identidade nacional e o projeto colonial se confundem.

O interesse por África, por razões históricas, já estava bem presente na sociedade portuguesa, mas o emergir da apetência por África no ambiente político da Europa nesta época irá condicionar o ritmo das políticas coloniais portuguesas. A emergência de uma “vocação colonial” e conseqüentemente de um projeto colonial, passa então a ser parte integrante de uma “missão nacional”, entendida como parte integrante do “D.N.A” da própria nação portuguesa e do seu povo. Esta ideia estará presente desde os ideólogos da sociedade geográfica portuguesa até as soluções coloniais propostas por Marcelo Caetano, passando pelo Lusotropicalismo de Frey (Teixeira, 1998).

A posição de Portugal e dos seus territórios em África sofria de uma certa fragilidade no contexto da divisão deste continente por parte das grandes potências europeias. Esta relativa fragilidade fruto da posição que Portugal ocupava no cenário do jogo de poderes das potências europeias, reflete-se em alguns episódios como o da derrota de Portugal pela Bélgica na sua pretensão do Zaire-Congo, ou da incapacidade de Portugal fazer passar o seu projeto de formação de uma África meridional portuguesa (o plano do mapa cor-de-rosa). Este acabaria por chocar frontalmente com o projeto Britânico de Cecil Rhodes (do Cabo ao Cairo), morrendo com o ultimato inglês que iria ter conseq ncias profundas na política interna portuguesa, ou ainda nas tentativas da Inglaterra e da Alemanha, por meio de acordos secretos, dividir entre elas os territórios coloniais portugueses em África.

Estes planos acabam por não se realizarem devido a vários fatores, entre eles uma ativa movimentação da diplomacia portuguesa, uma oposição frontal por parte da França, uma defesa de certos sectores da sociedade inglesa da aliança luso-britânica e por fim pela eclosão da 1  Grande Guerra. (idem)

A fragilidade da situação colonial portuguesa em África não advinha unicamente da sua situação no plano internacional mas também era resultado de diferentes fatores internos próprios da conjuntura nacional da época, entre os quais: a falta de meios económicos/militares e populacionais para assegurar uma ocupação efetiva dos territórios colónias, as débeis ligações entre metrópole e colónias (Valentim, 1998), a entrega de grandes parcelas do território colonial português em África a companhias privadas, a dependência nos senhores dos prazos para a manutenção do equilíbrio de forças no território e incapacidade de fazer cumprir as diretivas vindas da metrópole nas colónias.

### **Presença Portuguesa em África (até séc. XX)**

De acordo com MacQuenn (1997), o crescente aumento da pressão por parte da comunidade internacional contra o tráfico de escravos e independência do Brasil em 1822, contribuíram decisivamente para uma reduzida presença de Portugal em África.

Na Guiné a presença portuguesa era muito reduzida, em Angola só se fazia sentir nos portos de Luanda e do Lobito, em Moçambique a alçada das autoridades portuguesas só alcançava a ilha de Moçambique e algumas fortalezas na costa do oceano Índico. Ora, mesmo a administração e o comércio que eram possíveis nas limitadas possessões portuguesas não eram monitorizados por funcionários coloniais da metrópole mas por uma ampla e heterogénea população crioula. Esta que em Cabo Verde e São Tomé era maioritária, que em Angola tinha prosperado com o negócio de tráfico de escravos e que em Moçambique se tinha assenhorado dos prazos.

Nas primeiras décadas do século XIX os mercadores-aventureiros metropolitanos viam o continente sul-americano, em especial o Brasil, como um destino bem mais apetecível do que África. “Assim, quando a partilha europeia começou, o conceito de “África Portuguesa” era discutível tanto em termos de território como de população” (MacQueen, 1997:21).

## **Moçambique e campanhas de pacificação (1850-1925)**

Como referi a presença e a influência da autoridade colonial portuguesa em Moçambique nesta época era bastante limitada. Até ao último quartel do século XIX esta colónia portuguesa que fazia parte da periferia do império, tinha servido de ligação entre as redes mercantis do Índico e também como fornecedor de mão-de-obra para o Brasil. O território estava submetido a um poder colonial longínquo e difuso, onde as sociedades africanas na maioria das vezes operavam sem quaisquer constrangimentos por parte das autoridades coloniais.

O reino angune de Gaza liderado por Schongane (mais tarde conhecido por Manicusse) consegue impor sua influência por quase todos os territórios a sul do Zambeze a partir da década de 30. Dominando as populações locais e instituindo um sistema de controlo e cobrança de tributo, a presença portuguesa no litoral, nos estabelecimentos de Lourenço Marques, Inhambane e Sofala estavam numa situação de grande fragilidade e dependência em relação ao reino de Gaza, estes que serviam de intermediários nas trocas com o exterior passaram a ter grandes constrangimentos nas suas atividades no sertão. Manicusse respondia com grande severidade a quem interferisse nos territórios sobre a sua alçada, alguns estabelecimentos portugueses chegaram mesmo a pagar tributo ao reino de Gaza como garantia de paz.

A norte do Zambeze no litoral pequenas unidades políticas (Angoche, Sanganje, Sacul, Quitangonha, entre outras) formadas entre as comunidades islâmicas que aí se estabeleceram séculos antes beneficiavam de um intenso tráfico de escravos que eram trazidos do interior em caravanas e depois exportados para as Américas, para estabelecimentos franceses no Índico e para Zanzibar.

Este tráfico passa a ser clandestino a partir do começo da década de 40 por aplicação do decreto de 10 de Dezembro 1836, no entanto continua ao longo de todo o século. As autoridades coloniais locais admitiam a impotência de acabar com tráfico negreiro, devido também ao poder militar dos núcleos islâmicos, mas nesta declaração de impotência estavam escondidas relações de cumplicidade entre os escravagistas e as autoridades portuguesas (Cf. Valentim, 1998).

Muito ténue era também a soberania portuguesa na Zambézia, as famílias geralmente denominadas afro-portuguesas mas que regra geral eram de origem indiana,

ocupavam pontos estratégicos de onde controlavam as rotas comerciais de marfim e escravos, chegando a dominar vastas extensões de território onde exerciam uma soberania praticamente incontestada. Estas unidades políticas tinham uma estrutura muito semelhante entre elas, baseavam-se num exército privado de escravos (os *archiunda*) que asseguravam a autodefesa, realizavam expedições e também mantinham subjugadas as populações camponesas às quais exigiam tributo ou serviços.

As relações entre estes domínios eram bastante voláteis, marcadas pela desconfiança e pelo confronto, cada uma delas lutando pelo controlo das rotas mercantis, lutas estas que ficaram conhecidas como Guerras da Zambézia.

As autoridades coloniais portuguesas também participaram nestas guerras (com os poucos efetivos militares que dispunham), apoiando algumas fações contra outras, ou intervindo em conflitos já em curso. O envolvimento das autoridades coloniais nestes conflitos reflete, de certa forma, a sua situação geral neste território. Embora as diferentes políticas que emanaram da metrópole pudessem afetar os interesses dos potentados zambezianos e o próprio estado colonial quisesse reforçar o seu poder na Zambézia, no “terreno” até ao ultimo quartel do século XIX as políticas definidas na metrópole pouca influência tiveram na evolução da situação de Moçambique, fruto da falta de recursos militares e económicos. Mas, segundo Valentim (1998), a principal razão desta impotência do governo central resulta da inexistência de um aparelho de Estado colonial que funcione como suporte na colónia.

A maioria dos funcionários coloniais agiam principalmente como negociantes ou traficantes de escravos. A sua posição nos cargos públicos funcionava como forma de aumentar o seu poder no contexto das suas atividades comerciais, este tipo de comportamento reflectiu-se, por exemplo, nas guerras da Zambézia. O envolvimento das autoridades neste conflito resultou principalmente dos interesses privados dos funcionários coloniais, em vez de ser fruto de uma tentativa de aumentar o domínio da metrópole sobre estes territórios. Os funcionários coloniais, assim como os detentores dos potentados africanos em Moçambique, estavam ligados por relações de alianças e clientelismo próprios desta região, entrando em guerra com quem ameaçasse os seus interesses políticos e mercantis.

A partir da década de 80 do século XIX, começam a sentir-se em Moçambique alguns sinais de um progressivo esforço de construção de um estado colonial moderno, que se vai afirmando cada vez com mais pujança nas décadas seguintes. Algumas

mudanças a nível económico e político nas décadas anteriores foram fundamentais para dar um impulso a este processo. A nível económico Moçambique teve um incremento significativo das relações com os mercados europeus resultado do somatório de alguns fatores favoráveis, entre eles a quebra no tráfico de escravos a partir da década de 50 o que veio diminuir a instabilidade vivida no território e incentivar muitos dos comerciantes indianos a inserir-se nos circuitos financiados pelas empresas europeias.

A abertura do canal do Suez veio aproximar os mercados de Moçambique às praças europeias, e veio também incentivar o estabelecimento de feitorias francesas que socorrendo-se dos comerciantes indianos e dos seus circuitos e conhecimentos comerciais que se estendem “capilarmente” pelo interior do território, irão contribuir para o aumento das exportações da colónia (com relevo para a borracha e as oleaginosas), em especial a partir da década de 70. Todos estes factores irão contribuir para uma revolução a nível agrícola e comercial na Zambézia que teve o seu início na década de 50. De qualquer forma, este incremento nas exportações e dinamização económica têm de ser relativizados, isto é, o porto de Quelimane (o porto que servia a Zambézia) durante esta época ainda estava muito aquém das cifras da exportação apresentadas por outros portos das colónias portuguesas, e mesmo a revolução agrícola na Zambézia restringiu-se aos territórios com fácil acesso ao transporte fluvial e menos afetadas pelas incursões augunes a partir do reino de Gaza.

Embora as relações com o mercado europeu tenham contribuído de alguma forma para o desenrolar do processo de construção de um aparelho colonial moderno em Moçambique, outro fator contribuiu mais decisivamente, não só a nível económico mas também social, o desenvolvimento de fortes centros de economia do estilo capitalista na África austral. Fator este que irá ter, a longo prazo, um impacto e uma influência bastante relevante em Moçambique, primeiro na zona meridional e mais tarde em toda a colónia.

As plantações de cana-de-açúcar na região do Natal foram os primeiros núcleos a suscitar a emigração da região de Gaza visto necessitarem de quantidades consideráveis de mão-de-obra, este processo tem seu início a partir dos finais da década de 50. De início, as autoridades coloniais portuguesas abordam este fenómeno de uma forma algo contraditória, enquanto o governador de Lourenço Marques não só permitia mas também taxava a saída dos migrantes por mar, o governador-geral proibia a emigração eurgia que Lisboa resolvesse este problema. A emigração para o Natal foi

mais tarde legalizada por portaria régia, sendo fiscalizada e taxada, era emitido um passaporte para os migrantes e obrigava-se os agentes do Natal a promover o regresso gratuito destes trabalhadores (Cf. Valentim, 1998).

Ainda mais influente no tecido económico e social de Moçambique foram as relações do Transval com Lourenço Marques, esta região tinha no porto da futura capital Moçambicana a mais próxima saída para o mar. As tentativas dos Boéres em estabelecer uma ligação regular com este porto já vinham desde da década de 30, nas décadas seguintes várias foram as tentativas de assinar um tratado e construir uma estrada que fizesse esta ligação, mas as autoridades portuguesas mais uma vez tiveram uma atitude ambígua e contraditória perante estes pedidos, fruto dos diferentes jogos de interesses instalados na região.

Em 1869 foi finalmente assinado um tratado de comércio e amizade fruto da tensão que se fazia sentir na área provocada pelas reivindicações territoriais dos Boers e britânicos, o tratado fixou então as fronteiras entre o Transval e o hinterland de Lourenço Marques. Um anos depois iniciava-se a construção de uma estrada que ligaria o porto de Lourenço Marques ao Estado Bouer, e pouco tempo mais tarde era assinado um acordo que dava liberdade de trânsito de mercadorias entre os dois países e um protocolo que previa a construção de um caminho-de-ferro entre Moçambique e o Transval. Por ultimo, o desenvolvimento do sector mineiro na África do Sul será porventura o fenómeno que mais consequências irá ter a longo prazo em Moçambique, a migração de mão-de-obra de Moçambique para as minas de ouro será estruturante nas relações entre a colónia portuguesa e o Transval a partir das últimas décadas do séc. XIX.

Às mudanças económicas (e também sociais), juntam-se mudanças políticas que no seu essencial correspondem a uma lenta emergência de um novo aparelho de estado colonial ainda numa fase bastante primordial, que começa a emergir a partir das últimas décadas do século XIX em Moçambique. Progressivamente vão chegando a esta colónia vindos da metrópole, funcionários civis e militares com uma nova mentalidade em linha com as correntes nacionalistas que cresciam na metrópole.

Estes recém-chegados resistem à integração nos sistemas locais, as velhas realidades coloniais são-lhes incompreensíveis, e por vezes intoleráveis, esta estranheza irá contribuir para profundas mudanças na política colonial deste território, mudanças essas que se centram em dois campos estruturantes da política Moçambicana: as

relações das autoridades coloniais com o reino de Gaza, e as relações com o sistema dos prazos.

De acordo com Valentim (1998) a relação do governo da metrópole com o sistema de prazos foi durante muito tempo ambígua, por vezes condenava na totalidade este sistema, outras vezes tolerava-o visto ser a única forma de marcar uma pressuposta presença portuguesa na Zambézia, região onde havia uma grande quantidade de missionários e comerciantes britânicos. De qualquer forma todo o sistema de prazos começa cada vez mais a ser visto na metrópole como uma barreira à sua autoridade e à sua capacidade de exercer o poder na Zambézia.

A partir da década de 70 e em especial 80 a crítica ao sistema de prazos volta a ganhar força, desta feita baseada na necessidade de aumentar o domínio português mas fazendo-o sobre novos pressupostos, em 1880 volta-se a tentar abolir os prazos por decreto (como já se tinha tentado em 1932 e 1954), mas o processo volta a mostrar-se lento e difícil e por vezes conflituoso. Desde da década de 70 que pontualmente se vinha tentado implementar uma passagem das formas tradicionais de posse da terra para uma administração direta pelo Estado, mas este processo não só não resolveu o problema na sua totalidade, como contribuiu para o aumentar da tensão na zona, reflexo deste descontentamento foram as revoltas camponesas de 1978 e 1984. De facto o sistema de prazos ainda irá sobreviver por muito mais tempo, adaptando-se à penetração capitalista e às lógicas do comércio internacional, as grandes companhias com poderes majestáticos em Moçambique irão mais tarde aproveitar-se do sistema de prazos para imporem os seus interesses na Zambézia.

Mesmo antes dos eventos seguintes ao ultimatum inglês, a política das autoridades coloniais em relação ao reino de Gaza vinha ganhando novos contornos. Desde da década de 50 as autoridades coloniais em Moçambique vinham tentando influenciar o poder vátua, estas imiscuíram-se várias vezes nos conflitos de sucessão do reino Augune apoiando determinados pretendentes e suas fações, firmando acordos com estes, que passavam entre outras coisas por apoio militar e logístico, mas também por prestação de vassalagem à coroa portuguesa, e benefícios de acesso, caça ou comércio nas terras do reino de Gaza. Mas as relações entre ambas as partes foram várias vezes turbulentas, muitas vezes vencidas as contendidas os monarcas Augunes apoiados pelas autoridades coloniais ignoravam por completo os acordos firmados, reinando de uma forma independente do poder colonial, outras vezes as fações preteridas pela coroa

portuguesa voltavam a reocupar o reino de gaza, e ainda em outros momentos, distritos administrados pelas autoridades coloniais apoiavam diferentes pretendentes ao trono vátua.

Na década de 80 o monarca vátua Gungunhana e as autoridades coloniais encontram-se num impasse negocial, num novo ambiente político e ideológico o poder colonial deixa de tolerar a existência dum reino negro em Moçambique que opera em total independência da alçada colonial. Ainda mais Gungunhana não abdica dos territórios de Manica e Quiteve, territórios muito desejados pela companhia de Moçambique. A tensão crescente entre o reino Augune e a coroa portuguesa irá agravar-se ainda mais com o ultimatum de 1890 e o tratado luso-britânico de 1891, as campanhas militares de ocupação de 1895 serão o culminar deste processo.

Como já foi referido a partir da década de 80 começa lentamente a emergir em Moçambique um Estado colonial moderno, as políticas que contribuíram para este processo irão afirmar-se de uma forma cada vez mais incisiva na década seguinte. Mas estas políticas passaram inicialmente pela constituição de um corpo de territórios pela definição de fronteiras e pela sua ocupação efetiva no contexto Moçambicano. Esta nova política colonial para Moçambique é resultado de um ganho de preponderância das correntes imperialistas que corriam na metrópole nas últimas décadas do século XIX, mas também de pressões externas decorrentes do ambiente político internacional que acabaram por precipitar os acontecimentos que levaram às campanhas de “pacificação” em Moçambique.

Depois do ultimatum e das convulsões subseqüentes, a política de aproveitamento do reino Vátua e do seu sobrano Gungunhana foi rapidamente perdendo força. António Enes publicava um relatório em 1893 onde condenava as autoridades coloniais locais pela sua pressuposta submissão ao reino Vátua, propondo um plano de constante erosão deste, que mais tarde, levaria à sua aniquilação total (Enes, 1971:172-181 referido por Valentim, 1998). Um ano depois deste relatório uma revolta liderada pelos régulos Tsonga na região de Lourenço Marques chega a pôr a capital em perigo, este acontecimento veio contribuir para o deterioramento ainda mais marcado das relações entre as autoridades coloniais e o reino de Gaza. Gungunhana foi visto como incitador destas sublevações (mesmo não existindo provas disso), que se temia espalharem-se por toda a colónia, o velho medo da expulsão dos portugueses empurrados até ao mar renascia, desta feita por ação indígena.

É neste clima político que se decide nos finais de 1894 em lançar uma campanha de “pacificação” da região de Lourenço Marques, e quando este objetivo fosse assegurado, dever-se-ia aproveitar o ímpeto para aniquilar ou debilitar substancialmente Gungunhana e o reino de Gaza. Esta missão seria liderada pelo comissário régio António Enes que foi dotado de todos os poderes executivos. A 2 de Fevereiro de 1895 a vitória da batalha de Marracuene por parte das forças portuguesas sobre os insurrectos tsonga possibilita a rápida pacificação da região de Lourenço Marques, cumprindo-se assim a primeira parte do objetivo.

Gungunhana realizou alguns esforços diplomáticos no sentido de assegurar um acordo de paz, mas o governo de Lisboa foi inflexível, as ordens eram de marchar sobre a capital angone Manjacaze, as forças portuguesas ainda obtêm algumas vitórias decisivas antes de Gungunhana ser capturado em Chaimite a 28 de fevereiro pelos homens de Mouzinho de Albuquerque. Alguns fatores contribuíram para a rápida vitória do exército português entre os quais a eficácia das suas espingardas mas também a crescente instabilidade e fragmentação do reino Gaza fruto em certa medida da pressão imposta pelo governo português. A campanha de Gaza ganhou uma carga simbólica, que ultrapassou largamente o seu efeito prático no terreno, apresenta-se como uma prova que Portugal podia se afirmar em África, numa altura onde este continente estava a ser partilhado entre as potências europeias. Esta campanha irá ser impulsionadora de uma política de destruição sistemática dos potentados africanos em Moçambique, desde da região Zambézia até ao xeiquados independentes da Costa Norte, esta política estendeu-se também às outras colónias portuguesas em África.

Esta posição desvantajosa não resultou, no entanto, no fim da «África Portuguesa». Segundo MacQueen (1997) esta acabou por impulsionar e revitalizar o projeto colonial Português, em 1914 Portugal por meio de uma combinação de aspetos internos e externos tinha conseguido reforçar a sua posição em África, resistiu mesmo numa posição de alguma fragilidade, aos planos de “usurpação” da “África Portuguesa” por parte da Inglaterra e Alemanha, viu as suas possessões em África internacionalmente reconhecidas passando ser visto como uma potencia colonial com considerável relevância neste continente.

A posição portuguesa na cena internacional acaba por sair de certa forma engrandecida de todo este processo.

## 1930 a mística imperial

Com a implantação da ditadura Salazar, Armindo Monteiro e Guirino Jesus elaboram o ato colonial, diploma que inaugura uma nova fase na administração colonial: imperial nacionalista e centralizadora e que vai vigorar até 1951. Esta fase reflete o desejo de rutura com o tipo de administração colonial Republicana refletindo também a preocupação com a cobiça pelas colónias portuguesas por parte das potências europeias.

O Ato Colonial rompe com a política colonial republicana em três aspetos fundamentais, a autonomia administrativa é substituída pela centralização, a abertura ao capital estrangeiro cede às nacionalizações, o desenvolvimento autónomo é preterido em favor da integração económica imperial, a nova economia orçamental das colónias passa a encontrar-se submetida aos interesses centrais da metrópole. A política indígena não sofre grandes alterações baseando-se igualmente numa visão racista do final do séc. XIX assente na crença da inferioridade irremediável da raça negra (Castelo, 1998).

Na base destas políticas coloniais está subjacente uma ideologia imperial que tem como principal teórico e precursor em Portugal, Armindo Monteiro, que perspetiva o império como algo atemporal que se eleva por cima de todos os interesses e se confunde com a própria vontade do povo.

Monteiro enquanto ministro das colónias lançou uma forte campanha de propaganda com o objetivo de criar uma mística imperial na sociedade portuguesa capaz de incutir nos portugueses a admiração pelo império e pelos feitos coloniais, ajudando assim na afirmação do Estado Novo. Desenvolve toda uma ofensiva ideológica, uma “política de espírito” (idem), que através da organização de uma série de iniciativas (conferências, exposições, jornais, revistas, colóquios, etc.) tenta divulgar, e de certa forma glorificar, o “esforço” de colonização realizado pelo Estado Novo. Monteiro apresenta o império como:

“uma criação maravilhosa, cimentada pelo esforço de inúmeros pioneiros através de séculos, levantando-se para o céu sobre o soco sangrento de muitos soldados, funantes, missionários, gente de saber e gente de aventura homens de paz e homens de

guerra, caídos na luta com o desconhecido dos mares e das selvas.”

O ministro das colónias por via da retórica e da manipulação histórica coloca o império a “flutuar” por cima de todos os outros interesses da nação, “acima das finanças, da economia e da política, em comunhão com o passado, a moral e o sentimento nacionais, qual consubstanciação do próprio ideal português” (Castelo, 1999:47).

A “febre imperial” não se fazia sentir só em Portugal. Por toda a Europa, entre as duas grandes guerras, a mistificação do império fazia-se através de argumentos de cariz universalista baseados na religião ou no iluminismo onde em ambos os casos se defendia a necessidade de exploração das riquezas de África, assim como a necessidade de civilizar as «raças inferiores» que lá habitavam. A especificidade do caso português passa em parte pelo estabelecimento de um elo de ligação estreito entre identidade nacional, a questão colonial e o próprio regime, que segundo Castelo facilitou um processo de sacralização do império e contribuiu para retirar espaço às correntes anticolonialistas. Noutros países com possessões coloniais o nacionalismo dividia-se em quem apoiava a expansão colonial e quem era contra.

O nacionalismo em Portugal fosse ele de carácter republicano ou salazarista, era quase sempre imperialista.

### **Estado Novo e a política colonial pós 2ª Grande Guerra**

A partir do final da 2ª Grande Guerra vários fatores conjunturais irão colocar uma forte pressão nas possessões coloniais portuguesas: a emergência no contexto internacional de uma forte reação contra o colonialismo e o racismo, uma consciencialização do direito universal de liberdade e autodeterminação dos povos, que naturalmente se devia estender às colónias, a criação da carta das nações e o desmoronamento da maior parte dos impérios colónias europeus. Em resposta à pressão internacional o Estado Novo faz uma revisão do Ato Colonial em 1951, visto que as revisões de 1935 e 1945 tinham sido pouco significativas não estando capazes de resistir às contingências da cena internacional da época.

Esta revisão tem como principal objetivo aliviar a pressão internacional dominada pelos ventos da descolonização. Sendo assim é criado um novo quadro jurídico onde Portugal passa a ser uma nação pluricontinental formada por províncias, europeias e ultramarinas, deixando assim por meio deste arranjo jurídico de possuir colónias, na forma como estas eram definidas na ONU. No entanto, esta revisão pouco ou nada irá mudar no essencial da política do Estado Novo em relação às suas possessões em África.

O aumento da pressão internacional e o isolamento de Portugal ao longo da década de 50 aliado a uma vaga de declarações de independência que varrem o continente africano, à perda das colónias de Damão e Diu e o início da luta armada em Angola, vão obrigar o Estado Novo a fazer alterações na sua política colonial. Sendo assim Adriano Correia, ministro do ultramar, promove uma série de reformas a nível da política do Estado Novo em relação às “províncias ultramarinas”: a descentralização da administração colonial, a atribuição de mais autonomia às colónias e a abolição da lei do indigenato.

Este conjunto de reformas que visam minorar a pressão da comunidade internacional em relação aos territórios coloniais portugueses, baseia-se numa argumentação fortemente inspirada no luso-tropicalismo de Freyre, argumentação que vai ser adotada como legitimação “científica” da política colonial portuguesa no contexto da diplomacia internacional (Castelo, 1998).

### **Luso-tropicalismo e a mudança do discurso colonial do Estado Novo (1950)**

Segundo Castelo (1998) é a partir dos anos 50 que o Estado Novo aproveita e apropria-se das doutrinas de Gilberto Freyre, e até do prestígio internacional do próprio sociólogo, para melhorar a imagem do país no exterior, alvo de contestação devido à sua política colonial. Este aproveitamento das doutrinas de Freyre é posto em prática pelo regime português nas Nações Unidas quando Portugal é acusado neste organismo de não respeitar o artigo 73 da carta. Portugal responde que não está abrangido pelas obrigações que o artigo estipula, baseando a sua argumentação em três pontos principais.

O primeiro, é que o critério geográfico não serve só por si para definir colónia, Portugal não possui colónias mas sim províncias ultramarinas que não obstante a sua separação geográfica fazem parte do todo nacional. O segundo, é que em qualquer parte do território nacional é respeitada a igualdade de direitos e oportunidades dos indivíduos independentemente da sua raça e que a mistura e fusão culturais e biológicas são vistas como sinal de progresso. O terceiro, é que as províncias da metrópole não exploram economicamente as ultramarinas em seu proveito, a prova disto segundo os diplomatas portugueses é que algumas das províncias ultramarinas apresentaram um crescimento económico maior que o de Portugal continental (Castelo, 1998).

As doutrinas de Freyre são assim utilizadas como prova “científica”<sup>4</sup> de um discurso utilizado pelo Estado Novo principalmente dirigido para consumo externo, não só como modo de legitimação da política colonial portuguesa nos organismos políticos internacionais, mas também como forma de propaganda nacional no estrangeiro.

Neste discurso Portugal é uma grande comunidade formada por diferentes territórios e populações de diferentes origens étnicas espalhados em diferentes zonas geográficas do mundo, mas unidas pela mesma afinidade cultural. Portugal aparece neste discurso como uma das nações que mais contribuiu para a fraternidade entre os povos, despida de preconceitos raciais, com uma sensibilidade única de interpretar as outras culturas, conseguindo juntar uma série de povos diferentes num espaço civilizacional e comunitário, onde os valores cristãos, do humanismo e da tolerância imperam.

No começo dos anos 50 surge um esforço sistemático de doutrinação dos diplomatas portugueses no luso-tropicalismo. Estes necessitam de estar munidos de argumentos “científicos” que legitimem a presença de Portugal em África. O próprio Salazar adota um discurso imbuído no luso-tropicalismo quando tenta defender a política colonial do regime perante a imprensa internacional,

A estratégia diplomática portuguesa de apropriação do luso-tropicalismo, para legitimar a sua política colonial e melhorar a imagem de Portugal no estrangeiro não

---

<sup>4</sup> As obras de Freyre são amplamente utilizadas para a propaganda nacional no estrangeiro e como forma de legitimar a política colonial do regime, o Estado Novo tenta ativamente disseminar as suas ideias nos países com assento na ONU, chegando mesmo a fazer circular duas das suas obras nos circuitos da diplomacia internacional. Algumas obras de Freyre são distribuídas pelo Ministério dos negócios estrangeiros pela delegações e embaixadas portuguesas em diversos pontos do globo e os diplomatas portugueses estão sobre diretivas no sentido de acompanharem as publicações entrevistas e atividades académicas de Freyre.

atinge os seus objetivos, a pressão internacional aumenta cada vez mais durante a década de 60 e o início das guerras coloniais contribuem para uma maior pressão diplomática internacional. O Estado Novo não se limita a aproveitar as ideias de Freyre, mas de certa forma apropria-as, salientando certos aspetos, ao mesmo tempo que ofuscava outros para a utilizar na legitimação dos seus intentos políticos. (idem)

Alfredo Margarido (2000) refere que “Os portugueses (...) amputavam severamente a gama de propostas Freyrianas” (idem: 24), Castelo defende que “o luso tropicalismo (com todas as suas implicações) nunca foi adotado como discurso oficial do Estado Novo. Este nunca deixa de ser profundamente nacionalista, limitando-se a vincular uma versão simplificada e manipuladora da tese gilbertiana” (Castelo, 1998: 139).

### **Início dos movimentos de libertação**

Segundo MacQueen (1997) embora já tivessem ocorrido focos de revolta e resistência nos territórios da África portuguesa contra a ocupação colonial, estes atos até à década de 50 apresentavam-se esporádicos, desconexos e separados entre diferentes extratos da sociedade colonial. O movimento anticolonial na África portuguesa só começa a ter um desenvolvimento considerável a partir da década de 50, fruto de um clima anticolonial e “descolonizante” na cena internacional que, por diferentes agentes e por diferentes meios, pressionava o antigo regime.

O aumento da repressão nas colónias portuguesas em África, resultado da apreensão das autoridades coloniais face aos ventos de mudança que se faziam sentir neste continente, irá contribuir também para o agudizar do clima de revolta.

Reflexo deste intensificar da repressão é a “exportação” da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) para as colónias em 1957 e também os graves incidentes ocorridos nas diferentes partes da “África portuguesa” ligados a revoltas de natureza laboral (entre os quais a chacina por parte da polícia militar de 500 trabalhadores Macondes das plantações de algodão em protesto na zona de Mueda Moçambique) (MacQuenn, 1997). Curiosamente a metrópole foi o espaço onde os futuros líderes dos movimentos de libertação africanos se formaram politicamente, contactaram e conviveram uns com os outros, regra geral faziam parte de uma pequena elite de

africanos que tinha possibilidade de receber educação superior na metrópole. A casa dos Estudantes do Império, fundada em 1944, e o Centro de Estudos Africanos, fundado em 1951 em Lisboa, foram importantes pontos de convergência para toda uma geração de líderes políticos e líderes guerrilheiros dos futuros movimentos independentistas. (Idem)

Figuras proeminentes na luta anticolonial como Agostinho Neto, Marcelino dos Santos, Amílcar Cabral e Mário de Andrade fizeram a sua formação política juntos na metrópole. Em Dezembro 1956, pela fusão de várias pequenas organizações<sup>5</sup>, surge o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), tendo inicialmente como dirigentes Mário de Andrade e Viriato Cruz, a sua base de apoio provinha principalmente da região de Luanda, das populações urbanizadas e dos grupos mbundo.

Em 1955 surge a norte de Angola outro movimento, a União dos Povos do Norte de Angola (UNPA), que um ano depois passa a UPA, e em 1962 a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), que tinha como figura central Holden Roberto e uma base de apoio dos grupos bacongos do norte de Angola. Em 1956 é fundado o partido Africano para a independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) por um núcleo de ativistas maioritariamente cabo-verdianos, a figura central do movimento Amílcar Cabral.

Moçambique foi o último, em relação às outras colónias portuguesas, a ter um movimento independentista a nível nacional, já dispunha de organizações regionais como a União Nacional Maconde (MANU) que tinha a sua base de apoio nos macondes a norte, a União Democrática Nacional Africana de Moçambique Independente (UDENAMO) que gozava de apoio a Sul e a União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI) sediada na região do Tete.

Estes grupos irão fundir-se em Junho de 1962 na Capital da Tanzânia (Dar-es-Salam) formando a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Ora, segundo MacQueen (1997) fruto da pressão do presidente Ganês Julius Nyerere e do presidente da Tanzânia Kwame Nkrumah, mas também da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP) formada em 1961 em Argel pela UPA o MPLA e o PAIGC, com o intuito de estabelecer um espaço de cooperação entre

---

<sup>5</sup> PLUAA (Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola); MIA (Movimento para a Independência de Angola); MINA (Movimento pela Independência Nacional de Angola) e o PCA (Partido Comunista de Angola).

os movimentos nacionalistas, e que entendia que a inclusão de Moçambique era fundamental para tornar o movimento mais amplo.

Segundo MacQueen, a FRELIMO não disponha da mesma união estrutural e ideológica do PAIGC ou do MPLA, sendo mais resultado de pressões externas do que da vontade das populações locais em estabelecer um único movimento de libertação com carácter nacional. Eduardo Mondlane foi o primeiro presidente da FRELIMO, educado no Estado Unidos era funcionário da ONU sendo uma figura com um considerável estatuto a nível nacional e internacional. A FRELIMO ainda se irá debater com vários problemas de coesão interna ao mesmo tempo que terá de fazer frente às “forças de ocupação”.

### **Eclosão do conflito armado nas colónias**

Os movimentos nacionalistas iniciaram a sua luta com uma estratégia baseada em atividades de ação política e cultural, inclusive houve tentativas de diálogo com as autoridades portuguesas. Mas o Estado Novo optou por uma estratégia de repressão para lidar com estas organizações utilizando as forças militares e policiais para suprimir as atividades nacionalistas\independentistas. A PIDE chega na década de 50 às colónias resultado de uma estratégia de intensificação da repressão neste território por parte do Estado Novo que visava suprimir qualquer movimento ou ação que pusesse em causa a soberania de Portugal nestes territórios (Correia, 1992).

No início da década de 60 todas colónias portuguesas em África já contavam com movimentos de libertação nacional, embora estes sofressem de uma forte dependência em relação ao estrangeiro no que toca a refúgio ou auxílio de um limitado apoio social e geográfico e de alguma turbulência nível de coesão interna. De qualquer forma tinham conseguido estruturar-se e constituir-se mesmo debaixo de um forte clima de repressão imposto pelo Estado Novo. Tinham também conseguido com a CONCP criar uma agência de coordenação a nível internacional que mais tarde demonstraria uma eficácia bastante considerável, e compartilhavam princípios ideológicos semelhantes, a nível de programas políticos e económicos, baseados num marxismo adaptado às condições africanas (MacQuenn, 1997).

Embora os movimentos nacionalistas tivessem os pontos de convergência atrás referidos, o início das três guerras na África portuguesa não foi resultado de qualquer tipo de coordenação entres estes, embora houvesse fatores comuns resultantes de um contexto histórico específico da época que tiveram a sua influência. O “ tiro de partida ” para as três campanhas guerrilheiras em África foi, em certa medida, fruto das circunstâncias locais dos diferentes contextos.

Angola foi a primeira a iniciar a luta armada, o MPLA a 4 de Fevereiro 1961 executa ações de guerrilha urbana contra objetivos militares e policiais em Luanda, cerca de um mês depois a UPA lança uma série de ataques a postos administrativos portugueses e fazendas no Norte de Angola que resultaram em centenas de mortos.

Por sua vez, o PAIGC iniciou a sua campanha militar na Guiné-Bissau a 23 de janeiro de 1963 com o ataque ao quartelamento português de Tite. Em Moçambique a FRELIMO irá iniciar a luta armada em 1964 num contexto de profundas divisões internas mas irá termina-la com um altíssimo nível de coesão interna tanto a nível ideológico como militar (Idem). Eduardo Mondlane não consegue um nível de coesão robusto na FRELIMO, a sua ligação muito forte ao Estados Unidos e um círculo de ativistas afro-Americanos que emergiram à sua volta provocam a desconfiança e o descontentamento em alguns sectores do movimento. Os falhanços iniciais da campanha militar também vieram contribuir para as dificuldades de coesão, no final de 1965 a luta, as ações de guerrilha no Norte perdem ímpeto e a tentativa de espalhar a ação guerrilheira mais para sul não produz resultados.

A ação da PIDE consegue anular as tentativas de uma implantação da FRELIMO e de ações de guerrilha urbana nas cidades a sul, o que obriga o movimento a centrar as suas ações de guerrilha nas zonas rurais (à semelhança do que já tinha acontecido ao MPLA e ao PAIGC). As deserções nas fileiras do movimento multiplicam-se e as divisões internas agudizam-se, reflexo desta dinâmica é a criação do Comité Revolucionário de Moçambique (COREMO) organização rival da FRELIMO criado por antigo quadro militante deste movimento, Paulo Gumano.

Um dos mais importantes dissidentes da “fação maconde” da FRELIMO, Lázaro Kawandame, tornou-se cada vez mais crítico do movimento. Aliado a esta situação, um grande grupo de estudantes do instituto de Moçambique, criado pela FRELIMO na Tanzânia no intuito de formar futuros quadros para a organização, revoltou-se contra a direção do movimento. O assassinato de Eduardo Mondlane a 3 de Fevereiro de 1969 na

Tanzânia será o culminar de toda esta turbulência, morto por uma encomenda postal armadilhada. Ainda hoje este assassinato está em vulto em circunstâncias obscuras.

Com a morte do presidente é eleito um triunvirato para a direção da FRELIMO formado por Uri Simango (ex-chefe da UDENAMO), Marcelino dos Santos (ativista) e Samora Machel (comandante militar), que é eleito presidente pelo comité central da FRELIMO em 1970 fruto da continuação da instabilidade dentro do movimento. Samora Machel consegue progressivamente unir as fileiras e consolidar a orientação marxista do movimento.

Em 1966 é apresentado em Lisboa um projeto de construção de uma grande central hidroelétrica em Cahora Bassa no rio Zambese. O Estado Novo via neste grande projeto uma série de vantagens entre as quais a atribuição de contractos a fornecedores portugueses, uma maior penetração na economia política da região do Sul de África, conseguir enlaçar algumas das principais potências europeias num compromisso, por via da Zamco<sup>6</sup>, à África Portuguesa; aliciar empresas agrícolas com abertura de novas terras cultiváveis, atrair colonos brancos para as zonas rurais para estabelecer zonas tampão de segurança para conter os avanços do movimento nacionalista.

Ora, para a realização deste projeto era necessário que o Estado Novo mostrasse que controlava a generalidade da colónia de Moçambique, havia uma forte componente de investimento estrangeiro neste projeto ao qual se tinha que mostrar garantias de estabilidade. Nesta ótica, em 1970 é lançada a Operação Nó Górdio, sob o comando de Kaulza de Arriaga (comandante-chefe) esta campanha de larga escala tinha como objetivo erradicar as rotas de infiltração das guerrilhas independentistas da FRELIMO ao longo da fronteira com a Tanzânia e destruir as suas bases permanentes no norte de Moçambique. Embora a operação tenha tido algum êxito no seu início, destruindo bases da FRELIMO e dispersando grupos de guerrilheiros (com poucas baixas no lado português), o grosso dos combatentes da FRELIMO conseguiu escapar quer pela fronteira norte para a Tanzânia, quer pela fronteira Sul para o Malawi e depois para a região de Tete.

---

<sup>6</sup> Zamco foi o consórcio formado por empresas multinacionais tais como AEG- Telefunken JV, Brown Boveri Company e a alemã Siemens AG, que forneceu o equipamento para a construção da barragem de Cahora Bassa.

Já no início de 1971 a metrópole hesitava em suportar os custos necessários para sustentar o impacto inicial da operação, pouco a pouco a FRELIMO vai voltando a infiltrar-se em Niassa e Cabo Delgado, mantendo a sua força no distrito de Tete, a Operação Nó Górdio acaba por não resultar no fim da FRELIMO. Em 1972 e 1973 a FRELIMO intensifica as suas ações de guerrilha estendendo-as aos distritos de Manica e Sofala nesta zona viviam um número elevado de comunidades de colonos europeus o que amplificou o impacto destas ações.

Estas comunidades com uma população maioritariamente urbana perspetivavam a FRELIMO como um grupo desorganizado de terroristas que atuavam numa selva qualquer remota, esta perspetiva tinha sido largamente difundida pelo regime (MacQuenn, 1997), mas agora que a sua segurança tinha sido posta em causa, acusavam as Forças Armadas Portugueses de incompetência.

Em 1973 nas vésperas da visita de Marcelo Caetano a Inglaterra padre Hastings denuncia os massacres de populações negras perpetrados por militares portugueses em Wiriamu Moçambique, a grande imprensa internacional deu uma enorme cobertura a este evento, o líder do partido trabalhista inglês chegou a requerer no parlamento o cancelamento da visita de Marcelo Caetano e houve várias manifestações em Londres apoiando esta iniciativa. A credibilidade da posição portuguesa em África, que estava já bastante deteriorada, sofreu um violento golpe com este episódio (Oliveira, 1996; MacQuenn, 1997).

A 7 de Setembro de 1974 termina a guerra em Moçambique com a assinatura dos acordos de Lusaka, assinados entre o governo português e a FRELIMO, na sequência da revolução de Abril. Ao abrigo desse acordo, foi formado um governo de transição, chefiado por Joaquim Chissano, que incluía ministros nomeados pelo governo português e outros nomeados pela FRELIMO.

## **Marcelo Caetano, queda do Estado Novo e independência das colónias portuguesas (1968-1974)**

A contestação à guerra e ao regime vão aumentando por parte da opinião pública, comunidade internacional e forças armadas portuguesas, a luta armada agudiza-se na Guiné e Moçambique. Marcelo Caetano na presidência do Concelho a partir de 1968, não cumpre as expectativas de renovação que nele eram depositadas, a tentativa de transformar um Estado unitário num Estado federal no quadro de uma comunidade portuguesa cai no esquecimento.

A revisão constitucional de 1971 propõe um esforço de descentralização e uma autonomia progressiva para as colónias, mas mantém o que para o regime era essencial: a soberania portuguesa sobre estas, a independência nunca chega a ser considerada.

A “saída Marcelista” ao tentar esconder a realidade de uma luta armada e da contestação dos movimentos de libertação, encontra-se condenada ao fracasso. Marcelo Caetano continua a defender-se por detrás de uma retórica fortemente inspirada no lusotropicalismo, numa ideia de uma pressuposta sociedade pluricontinental e multirracial baseada num convívio de culturas de fraternidade cristã, até ao fim do regime em 1974 (Castelo, 1998).

### **O 25 de Abril e a descolonização**

Foi de facto o 25 de Abril de 1974 que veio desbloquear a situação nas colónias portuguesas em África criando as condições para a transferência de poder. A questão colonial foi uma das principais impulsionadoras do golpe de estado de Abril mas também foi de certa forma a que mais perturbou a coesão do Movimento das forças armadas (MFA) desde da sua formação. O programa do MFA inicialmente referia o reconhecimento do direito dos povos africanos a se autogovernarem, mas esta menção acaba por ser alterada no dia 25 de Abril, por outras afirmações com um carácter mais ambíguo em relação às futuras políticas ultramarinas.

Devido à pressão exercida por alguns membros da Junta de Salvação Nacional (JSN), o programa passa então referir a necessidade de defesa de políticas ultramarinas

que promovam a paz. As profundas divergências que iam emergindo entre o MFA e a JSN (em particular com o presidente General António de Spínola) em relação à política ultramarina, tiveram um impacto profundo em todo o processo de descolonização. O MFA, assim como quase todos os partidos legalizados particularmente aqueles que faziam parte do primeiro governo provisório, defendiam maioritariamente o fim da guerra e o imediato reconhecimento da independência das colónias.

Spínola e os membros da JSN defendiam um leque diferenciado de soluções para os territórios ultramarinos, entre as quais referendos às populações locais, processos de autonomia progressiva mediante várias etapas e ainda outras propostas defendiam soluções de natureza integracionista ou federalista. Ora, os contínuos sinais de ambiguidade emitidos por Lisboa eram vistos com extrema preocupação pelos movimentos de libertação. A afirmação de Spínola na primeira proclamação ao país como presidente da JSN garantindo «*a sobrevivência da Nação soberana no seu todo pluricontinental*», a defesa do primeiro-ministro Jorge Palma de uma solução federalista para as colónias e a nomeação de Silvino Marques, integracionista assumido, para governador de Angola só vieram aumentar a desconfiança dos movimentos de libertação em relação ao governo de Lisboa. Estes decidiram então intensificar as ações armadas até o governo Português esclarecer a sua posição, entretanto a ONU e a OUA (Organização da Unidade Africana) aumentaram a pressão sobre o Governo de Lisboa para resolver a situação no Ultramar.

Portugal exigia paz como condição para dar início às negociações, mas os primeiros encontros com os movimentos de libertação não tiveram muito sucesso, estes de uma forma geral exigiam que o Governo Português reconhecesse publicamente o direito à autodeterminação e independência dos povos das colónias como condição prévia para a paz. As negociações encontravam-se assim num impasse, mas a posição portuguesa ia-se tornando cada vez mais frágil devido a vários fatores entre os quais: uma forte erosão das forças armadas e um clima político na metrópole e nas colónias que exigia o final da guerra. Em determinadas ocasiões o MFA conseguiu negociar com os guerrilheiros a nível local para obter acordos de cessar-fogo em diferentes regiões das colónias, mas o continuar da guerra provava-se absolutamente inviável.

Só em Julho de 1974 a situação é desbloqueada pela publicação da Lei nº7/74 que reconhece o direito dos povos das colónias à autodeterminação e a independência dos territórios ultramarinos. Spínola acaba então por abandonar as suas teses federalistas

quando a 27 Julho anuncia num discurso público o total alcance desta lei. Ainda em Julho o II Governo Provisório toma posse tendo Vasco Gonçalves como presidente e Melo Antunes como ministro de Estado que assumiria a pasta da descolonização, dinamizando as negociações e abrindo caminho para um processo de descolonização mais célere. A 4 de Agosto um comunicado conjunto de Portugal-ONU reafirma todos os pressupostos referidos na lei 7/74 e a aceitação das resoluções da ONU, fica assim facilitado os processos de negociação com os movimentos de libertação e criado um ambiente favorável para a transferência de poderes nas colónias.

As notícias do 25 de Abril foram recebidas em Moçambique com alguma apreensão. Alguns altos comandos e o governador militar ainda tentaram uma ação de resistência ensaiando fechar o aeroporto de Lourenço Marques mas foram frustrados por um destacamento de para-quedistas leal ao MFA. O clima de tensão continuou nas semanas seguintes, os altos comandos mostravam-se apreensivos em relação aos acontecimentos na metrópole, as tropas africanas do exército português estavam preocupadas com as consequências desta mudança política, e esta situação de incerteza e ambivalência nas forças armadas portuguesas ainda contribuía mais para o intensificar do clima de insegurança que se fazia sentir entre os colonos brancos. O MFA em Moçambique não tinha tanta força como em outras colónias, não conseguindo de início controlar alguns destes focos de instabilidade.

A FRELIMO foi apanhada um pouco de surpresa pelos acontecimentos em Lisboa, as chefias mostraram-se preocupadas com a possibilidade das tendências spinolistas ganharem preponderância e tentarem impor uma solução de natureza federalista em Moçambique, a 27 de Abril emitiram um comunicado congratulando as forças democráticas em Portugal pelo seu feito mas avisando que não iam tolerar quaisquer experiências Spinolistas em Moçambique. O comité executivo da FRELIMO reúne em Dar es Salaam a 3 de Maio onde decide intensificar a ação armada de forma a aumentar a pressão sobre os colonos e melhorar a sua posição nas negociações que inevitavelmente se seguiriam, em Julho já tinham conseguido abrir uma nova frente na Zambézia.

O General Costa Gomes visita Moçambique em Maio dando instruções às forças armadas para limitar os combates, reconhecendo assim a fragilidade da moral das tropas. No terreno o MFA começa a negociar acordos de cessar-fogo com os guerrilheiros da FRELIMO tendo sucesso na zona da Mueada, Cabo Delgado e em Tete

fazendo assim pressão no sentido de se alcançar um cessar-fogo acordado e geral em Moçambique. A tensão nas forças armadas aumentava cada vez mais, o governador-geral chega a considerar que existe perigo de colapso militar na colónia, e o incidente da guarnição de Omar só vem reforçar o clima de instabilidade.

Uma vaga de greves atinge as principais artérias do sistema produtivo Moçambicano, as docas e caminhos-de-ferro são paralisados, estas disputas laborais assumem um carácter racial quando os trabalhadores negros começam a desafiar as posições dos trabalhadores e patrões brancos. Estas greves contribuem também para o aprofundar de uma crise financeira em Moçambique provocada antes do 25 de Abril por uma tentativa de Lisboa impor de forma abrupta uma disciplina fiscal nas colónias. Entretanto começam a multiplicar-se as deserções tanto na Frelimo como nas unidades africanas do exército colonial, em Maio o general Bastos Machado calcula que cerca de 3000 desertores armados vagueiam nos matos de Moçambique, em Agosto cerca de 1000 colonos brancos abandonavam a colónia por semana. Poucas semanas depois do 25 de Abril, Moçambique encontrava-se numa situação económica e social bastante turbulenta, dos territórios da África portuguesa este foi o que, pós golpe de Estado, maior instabilidade demonstrava.

As primeiras tentativas de negociação com a FRELIMO encetadas por Costa Gome tiveram pouco sucesso, a organização nacionalista desconfiava das posições do General, que tinha publicamente mencionado a necessidade de um referendun como condição prévia para a autodeterminação em Moçambique, e que antes de qualquer negociação formal a FRELIMO tinha de declarar um cessar-fogo imediato e converter-se num partido político. No entanto, os encontros informais entre Aquino de Bragança membro da FRELIMO e Mário Soares do partido socialista e Vítor Crespo do MFA conseguiram lançar as bases do que seria as negociações preliminares entre Soares e Samora Machel em Lusaka.

Mário Soares e Almeida Santos partem para os encontros de Lusaka sobe forte constrangimento das diretivas de Spínola que continuava decidido em controlar o processo político em Moçambique. Embora não se conseguindo alcançar um acordo de cessar-fogo, os encontros de Lusaka deram a perceber o que a FRELIMO exigia em retorno pelo cessar-fogo, isto é, o reconhecimento imediato do regime português da independência de Moçambique, o reconhecimento da FRELIMO como a única voz legítima do povo Moçambicano e a transferência imediata do poder para esta

organização. Estas foram as exigências que acabaram por constituir os termos onde se baseou o acordo final de 7 de Setembro. Este encontro também contribuiu para mudança de posição do regime de Lisboa nas negociações criando o ambiente político necessário para a formulação da lei constitucional 7/74, passo decisivo no acelerar do processo descolonização.

Spínola não desiste de tentar impor os seus planos de um referêndum em Moçambique. Primeiro tenta colocar Silvino Silvério Marques (irmão de Jaime Silvério Marques e membro da JSN) como Governador-Geral de Moçambique, mas falha. Costa Gomes insistiu que a nomeação de governadores era competência do governo provisório. Tenta uma segunda vez, por via de Vasco Soares de Melo, uma figura reconhecida como liberal no panorama político da altura. Este acaba por não colher nem a simpatia da FRELIMO, que o via como um peão de Spínola, nem dos colonos que o viam como um perigoso liberal. O governador apanhado entre a hostilidade da FRELIMO e a tensão crescente dos colonos acaba por se demitir pouco antes da promulgação da lei 7/74, que irá pôr um fim aos planos de um referêndum.

A partir da promulgação da lei 7/74 e do afastamento de Palma Carlos no II Governo provisório, a FRELIMO reconhece uma mudança de posição clara do regime português em relação ao processo de descolonização. Propõe então mais uma ronda de negociações desta feita na Tanzânia. Esta reunião foi decisiva na conclusão do processo de negociações rumo a uma descolonização rápida em Moçambique. Melo Antunes, acompanhado pelo representante do MFA em Moçambique, acabou por concordar com os termos propostos pela FRELIMO em Lusaka, ou seja: independência sem referêndum, transferência de poder para a FRELIMO pós um período de governo transitório, reconhecimento da FRELIMO como única porta-voz do povo Moçambicano.

Melo Antunes ainda regressa mais uma vez a Dar es-Salam mas desta feita acompanhado por Mário Soares e Almeida Santos, a 7 Setembro o acordo de Lusaka fica concluído. Muito ainda ficou por resolver no que toca ao período de transição, a FRELIMO queria que este fosse o mais curto possível, mas os representantes portugueses pretendiam-no um pouco mais longo. Assim segundo estes poder-se-ia preparar melhor a economia para o contexto da independência, estabelecer alguns programas de formação de quadros da FRELIMO para ocuparem os cargos nos serviços

públicos e acalmar as minorias de colonos brancos que estavam em tensão crescente, a data para independência de Moçambique foi então marcada para 25 de junho de 1975.

O governo de transição foi formado e composto por seis ministros nomeados pela FRELIMO e três nomeados por Lisboa, um primeiro ministro da FRELIMO Joaquim Chissano e um alto-comissário nomeado pelo Governo de Portugal (Vitor Crespo) com poderes análogos a um chefe de Estado. O alto-comissário seria também o comandante do exército conjunto FRELIMO-português, este não teria quaisquer poderes sobre o governo provisório mas poderia promulgar decretos. O cessar-fogo entrou em vigor a 7 de Setembro e foi formada uma comissão para supervisionar a libertação dos prisioneiros de guerra de ambas as partes. As forças militares portuguesas foram se concentrando nos polos urbanos, e a polícia portuguesa deveria permanecer durante todo o período de transição.

Ainda não tinham passado 24 horas desde a assinatura do acordo de Lusaka, já Lourenço Marques registava distúrbios. Rapidamente se formou uma coligação de vários sectores políticos anti-FRELIMO que juntava, entre outros, colonos extremistas, antigos líderes de movimentos nacionalistas rivais da FRELIMO, antigos militantes da união nacional, membros do FICA. Este grupo denominava-se movimento Moçambique Livre e começa por conseguir, num conjunto de ações vagamente coordenadas, libertar uma série de agentes da DGS<sup>7</sup> aprisionados depois do 25 de Abril. Consegue também momentaneamente ocupar o aeroporto de Lourenço Marques e tomar a Rádio Club Moçambique. Esta rebelião acaba por ser debelada com a intervenção das unidades de para-quedistas vindas de Nampula leais ao MFA, mas também via conversações com os rebeldes levadas a cabo por algumas altas patentes enviadas por Spínola.

Embora esta rebelião não tenha tido grande impacto, contribuiu para uma escalada de tensão que varreu a capital espalhando-se por todo o país. Traduziu-se em vários episódios de violência, mortes, instabilidade social e insegurança, que vieram aumentar ainda mais o sentimento de vulnerabilidade da minoria branca.

É precisamente neste clima de instabilidade social e económica que o governo provisório toma posse. Mas mesmo debaixo deste tipo de tensão que se fazia sentir não só em Moçambique mas também em Lisboa, consegue atenuar a instabilidade vivida nos primeiros meses após a assinatura dos acordos de Lusaka e gerir com alguma

---

<sup>7</sup> Direção Geral de Segurança.

estabilidade o período transitório. A 23 Junho Samora Machel chega a Lourenço Marques e dois dias depois torna-se o Presidente da Republica Popular de Moçambique.

## CAPÍTULO II

### CONTEXTO SOCIAL NAS COLÓNIAS PORTUGUESAS EM ÁFRICA: CASO MOÇAMBICANO

#### Colonização portuguesa, experiência indígena

Segundo Henriques (1998), as relações entre os portugueses e as populações indígenas na “África portuguesa” não são homogêneas, as colónias portuguesas neste território, ao contrário do que o discurso oficial colonial fazia crer, não constituíam uma unidade. No entanto, segundo a autora, a diversidade destes contextos, não significa que as diferentes sociedades coloniais portuguesas em África não tenham aspetos estruturantes comuns. Henriques defende que a organização destas sociedades “(...) assenta em ideologias que racial e culturalmente impõem e justificam a hierarquização dos homens rotulando-os, atribuindo-lhes ou negando-lhes funções, lugares, estatutos.” (Henriques, 1998: 219).

Segundo a autora a ideologia colonial da monarquia constitucional, da República ou do Estado Novo, não é no seu essencial diferente, mas esta tem vários níveis que operaram em momentos e contextos diferentes determinando os comportamentos da administração colonial e dos próprios colonos.

No primeiro nível, que se torna operacional a partir da segunda metade do século XIX, funciona a legitimidade histórica portuguesa. Esta legitimidade pressupostamente «conquistada» nos «cinco séculos de colonização» transita para o panorama da ideologia colonial, revisto no Estado Novo, sendo aí reforçada por um princípio de “existência de uma continuidade transcontinental entre os diferentes territórios portugueses” (Henriques, 1998: 219).

Este princípio reflete-se nos conhecidos *slogans* do Estado Novo «*Portugal não é um país pequeno*» e «*do Minho a Timor*». Segundo a autora, das duas precedentes frui uma terceira operação ideológica, que se baseia na dicotomia entre civilizados (europeus/ brancos/ portugueses) e selvagens (africano/ negros ou mestiços).

O quarto elemento desta leitura ideológica têm como pilar estruturante a tarefa civilizadora, «historicamente» delegada aos portugueses, onde o trabalho aparece como

uma das ferramentas principais na transformação da selvajaria em civilização. Mas não é a única, também se pode contar a destruição dos modos religiosos africanos substituídos pelo cristianismo e a alteração de regras de alimentação e de vestuário locais, paradoxalmente no caminho da selvajaria para a civilização era atribuída pouca importância à escolaridade.

Este quadro ideológico encontra-se omnipresente, quer formal quer informalmente, nas vivências do colonizador e do colonizado, sendo estruturante na forma como ambos se relacionam. Os colonos independentemente do seu estrato social, nível de educação ou competência técnico-profissional, consideram-se «naturalmente» superiores aos africanos, superioridade esta «naturalmente» reconhecida pelos africanos que desta maneira:

“ (...) perdem a sua condição de “proprietários do seu território, para serem instalados num espaço mítico, que depende inteira e exclusivamente das decisões das autoridades portuguesas, entre as quais se deve contar a decisão do “colono”, que é também colonizador”.(Henriques, 1998: 220)

A autora alerta também para a utilização da palavra «indígena» como forma de indiferenciar as populações africanas locais, a definição é utilizada nos documentos da época no sentido de sublinhar uma suposta falta de identidade própria. Ao «indígena» fica-lhe assim vedada a possibilidade de intervir na gestão do território onde vive, nem sequer lhe é consentida a competência de gerir a sua própria família visto que está constantemente na contingência de poder ser forçado a assinar um contrato que o coloca nas mãos dos proprietários/colonos, que o obriga a trabalhar para estes durante um espaço de tempo de dois ou três anos.

Para além desta perda tanto de território como também de identidade o indígena ainda está sujeito, tanto formal como informalmente, a uma hierarquização de natureza espacial, profissional e de estatuto.

Nas cidades os colonos brancos ocupam o centro, neste espaço os africanos não são tolerados enquanto residentes, só como serventes. À medida que as cidades coloniais iam crescendo os africanos eram empurrados para a periferia, enquanto o centro ia sendo “branquizado”, esta segregação que passa primeiro pela territorialidade e depois pelo próprio material com que se constrói as casas, não fica limitada ao espaço

urbano. No espaço rural chegaram a criar-se colonatos portugueses inspirados na ideologia Bóer, onde a separação entre colonos brancos e população africana era total, ao ponto destas comunidades terem de assegurar a sua própria produção agrícola sem ter que depender de mão-de-obra negra.

Esta hierarquização espacial vinha de mãos dadas com uma hierarquização profissional, os colonos brancos ocupam o centro da cidade assim como as funções técnicas e administrativas mais complexas, ou seja, as funções entendidas como superiores, já os africanos são considerados menos inteligentes que os brancos mas fisicamente mais brutos, portanto nesta lógica cabe-lhes as tarefas mais físicas consideradas funções inferiores.

Estes mecanismos formais e informais que relegam as populações africanas para as profissões menos qualificadas são reforçados por políticas que desincentivam estas mesmas populações a ingressar no ensino formal. O acesso à escola, elemento central na obtenção do estatuto de assimilado, mesmo a um nível básico, é restringido pelos mesmos que advogam que o ensino é a base fundamental para a ocidentalização dos africanos.

O estatuto de assimilado reflete de certa maneira esta posição paradoxal por parte das autoridades coloniais. Para adquirir este estatuto, o indígena tinha de passar por um processo de europeização onde era obrigado a alterar um amplo conjunto de práticas associadas à africanidade e por consequência à selvageria, e adotar uma série de outras associadas aos modos de ser e estar europeus, ou seja, do âmbito da civilização.

Os poucos que conseguem passar este processo, altamente vigiado e controlado por funcionários coloniais, evitam o trabalho obrigatório e as prisões arbitrárias, mas não evitam a violência por parte dos colonos brancos. Para estes os assimilados são a prova viva que os africanos estão impossibilitados de chegar ao nível social dos europeus, mesmo renunciando os seus antigos modos de ser e estar, adotando os usos e costumes europeus não conseguem eliminar a sua africanidade intrínseca (idem). Henriques defende que o estatuto de assimilado acaba por funcionar como mais uma barreira entre as populações africanas e os colonos europeus.

Para os indígenas fica claro que não existe forma de escapar a uma posição de inferioridade e submissão em relação aos colonos brancos, mesmo quando se torna

assimilado ou cidadão, segundo a autora, esta contradição acaba por ser um dos principais focos de conflito interno das sociedades coloniais portuguesas em África.

### **Mosaico social em Moçambique**

Na colónia de Moçambique as mudanças regime pouco alteravam a atuação do poder colonial seja na República ou no Estado Novo, este tinha uma natureza autoritária, repressiva e uma prática constante baseada na filosofia de “dividir para reinar”.

A sociedade moçambicana da altura estava fortemente hierarquizada. No topo da pirâmide encontrava-se o governador que representava a figura paterna, “o pai de todos”, sendo que o “todos” não se deve confundir com alguma noção de igualdade entre os demais. Seguiam-se então os colonos brancos que, por sua vez, também se encontravam subdivididos em brancos da metrópole (brancos de primeira), e os nascidos na colónia (brancos de segunda), este não era o único fator de diferenciação havia outros, entre eles, o cargo ocupado no funcionalismo público ou numa empresa privada. A mobilidade social podia também ser alcançada pela aquisição de património, a corrupção e o contrabando não raras vezes contribuíam para a ascensão social de uma pequena burguesia que aproveitando os lucros daí extraídos torvam-se grandes proprietários.

As ligações interpessoais privilegiadas, as “cunhas” e o tráfico de influências eram fatores bastante presentes numa sociedade marcadamente provinciana onde toda a gente se conhecia (Neves, 2008).

A forte atividade costeira e comercial, as fortes ligações com a Rodésia do Sul (hoje em dia Zimbábue) e com a África do Sul, contribuíram para dar um cunho fortemente cosmopolita ao tecido social de Moçambique, onde os estrangeiros muitas vezes ocupavam posições privilegiadas. As ligações com a África do Sul também contribuíram para o acentuar de práticas de segregação, embora o regime as tenha tentado ocultar por meio de uma propaganda que afirmava a multiculturalidade harmoniosa do império português, ou seja, por meio da produção de um discurso de natureza lusotropicalista (Idem).

Os mestiços ou mulatos, filhos de nobres portugueses vindos da “Índia portuguesa” e das senhoras da aristocracia local Moçambicana, concentraram-se a princípio na província da Zambézia, em Tete e Nampula, controlando os prazos da coroa, e envolvendo-se em disputas e alianças com vista a aumentar o seu território de influência. As campanhas de Pacificação na Zambézia, a perseguição dos prazeiros, a ilegalização do tráfico negreiro, desmoronaram toda uma instituição que o Estado Novo pôs fim por meio de decreto. Muitas destas famílias “crioulas” acabaram por emigrar para o Brasil mas outras juntaram-se em pequenos núcleos nos centros urbanos de Moçambique, prosperando no século XX. Muitos membros desta população formaram uma elite (a inteligência local), que atuavam como intermediários entre o mundo Europeu e o Africano. Para adquirirem mais privilégios, muitos sujeitaram-se à prática da assimilação tendo assim que adotar uma série de comportamentos ligados à ocidentalidade e ocultar todos aqueles atribuídos à africanidade (Ibidem).

Os africanos negros que representavam a esmagadora maioria da população moçambicana eram legalmente categorizados como indígenas. Ser indígena não significava somente ser habitante local significava também ser “não civilizado”, isto é, ter “os usos e costumes dos primitivos”. Estas populações estavam nos lugares mais baixos da hierarquia social da colónia de Moçambique, eram vistas pelas autoridades coloniais como “crianças grandes”, que deveriam ser educadas pelo trabalho. Estas populações tinham que pagar o imposto de palhota, o que de certa maneira as obrigou a ter capital próprio, entrando no processo de produção capitalista como assalariados. Muita da população masculina ativa, em especial no sul de Moçambique, teve que emigrar para as minas e para as plantações na União-Sul Africana.

Nas cidades os indígenas sofriam uma constante vigilância policial, os serviços indígenas só podiam circular depois das nove horas da noite, mas só com autorização do patrão e equipados com chapa e caderneta indígena, caso faltasse alguma destas exigências, o destino seria a prisão. Para irem do trabalho para a sua aldeia precisavam igualmente da autorização da entidade patronal, portanto, quer na cidade quer no campo, os indígenas não tinham liberdade de circulação. Os castigos corporais faziam parte do quotidiano, as condições de trabalho e de alojamento eram na maior parte dos casos precárias, entre patrões e trabalhadores/as domésticos/as existia muitas vezes um clima de violência doméstica e de medo de vinganças ou retaliações.

## **Asiáticos, monhés e maumetanos em Moçambique**

Portugal ao subordinar Moçambique à Índia, tanto administrativamente como economicamente, criou uma série de condições para que os comerciantes indianos conquistassem uma posição privilegiada no tráfego de mercadorias no Índico.

Os primeiros fluxos de migrantes provenientes da Índia para Moçambique surgem como fruto desta atividade comercial, que ao crescer resultou na criação de pequenos grupos costeiros ligados a este tipo de ofício. A presença inicial destas populações indianas é marcada por uma fixação provisória principalmente entre os hindus, estes muitas vezes ao fim de um certo período de estadia em Moçambique acabam por regressar à Índia. Não foram somente populações ligadas à atividade comercial que nesta fase migraram da Índia para Moçambique, no século XVI um grupo de migrantes hindus de Diu, especializado na construção de fortalezas, trabalhou ao longo da costa de Moçambique (Cf. Leite e Khouri, 2011).

Embora a presença de migrantes indianos em Moçambique tivesse sido de certa forma constante até ao último quartel do século XIX, é só a partir desta altura que se expande e se torna definitiva. A economia colonial começa então a ganhar um maior dinamismo atraindo migrantes indianos, tanto hindus como muçulmanos. Estes veem na colónia portuguesa novas oportunidades de negócio, começando progressivamente a estabelecer-se de forma regular e permanente ao longo do território.

Segundo Leite e Khouri (2011) a presença das comunidades indianas na África Oriental em contexto de ocupação colonial (séc. XIX-XX) está intimamente ligada à atividade comercial. Em Moçambique durante a presença colonial portuguesa a importância das comunidades indianas neste tipo de atividades refletia-se:

“quer no mundo rural, assegurando a monetarização dos produtos da agricultura africana, essenciais à manutenção da economia de exportação colonial, quer na dinamização de um segmento importante do comércio de retalho em contexto urbano, direcionado a um espectro amplo e heterogéneo de consumidores que estruturavam o mercado interno no tempo colonial.” (Leite e Khouri; 2011: 4)

As populações indianas muçulmanas e muçulmanas ismaelitas instalam-se inicialmente sobretudo no norte da colónia em Inhambane e Sofala. Segundo Leite e Khouri nas populações ismaelitas apenas algumas famílias provinham de uma tradição comercial. Originárias na sua maioria do meio rural indiano, sobretudo do Gujate, em muitos casos eram estranhas ao mundo do comércio e à sua cultura, no entanto, uma vez em Moçambique os ismailis iriam dedicar-se à atividade mercantil por ser este o único nicho profissional que lhes era acessível na colónia.

Por outro lado, as populações indianas hindus fixam-se preponderantemente no Sul, maioritariamente em Lourenço Marques.

Segundo Zamparoni (2000) os migrantes provenientes da Índia eram entendidos como um grupo homogéneo no contexto moçambicano. O termo “monhé” era o que informalmente servia para rotular indiferenciadamente todos estes diferentes grupos culturais de origem indiana, exceptuando os goeses católicos. Formalmente o termo “asiáticos” era o utilizado pelas autoridades coloniais. Estas populações encontravam-se, tal como as indígenas, sujeitas aos mecanismos formais e informais de distinção social próprios das sociedades coloniais portuguesas em África. Zamparoni coloca em evidência estes mecanismos ao analisar as relações interétnicas no contexto urbano de Lourenço Marques, o autor refere a existência de uma clara hierarquização racial que se refletia na organização do espaço urbano e que, de certa forma, era legitimada por noções de higiene e limpeza:

“Em Lourenço Marques, a hierarquização consoante a raça e a cor se traduzia numa separação territorial dos corpos, criando assim, as condições e atitudes de limpeza para construir um mundo no qual todas as coisas, criaturas e corpos, estariam em seu próprio lugar”  
(Zamparoni 2000: 193)

Em Lourenço Marques os monhés (ambos hindus e muçulmanos) estavam principalmente circunscritos à rua da Gávea e arredores, este gueto resultava mais da resistência das populações residentes à pressão urbanística que empurravam as populações não brancas para os arredores da cidade, do que pela imposição destas.

Este bairro emanava um ambiente que refletia as formas de viver próprias das populações residentes, formas essas que destoavam abertamente das da população branca e europeia e, por isso, eram alvo de discriminação.

Zamparoni refere que as populações “asiáticas” em vários momentos sofreram perseguições devido à sua forte presença nas atividades comerciais, onde eram acusados pelos comerciantes brancos e pelas próprias autoridades coloniais de avariza e ganância desmedida. No entanto, de acordo com Ennes (1971, referido por Zamparoni, 2000) são estas mesmas autoridades que sublinham a importância dos comerciantes asiáticos na expansão e manutenção do comércio colonial para o interior de Moçambique.

Mas não eram estas as únicas acusações feitas às populações asiáticas, segundo Zamparoni os relatórios do Comissário Régio de Moçambique, António Ennes, refletem a forma como estas populações eram vistas pelos colonos brancos e autoridades coloniais. Estes, de acordo com o autor, descrevem a forma como os “asiáticos” se comportam a bordo dos navios que os trazem para Moçambique “(...) associando-os à balbúrdia, à música alucinada e exótica e, particularmente, aos animais com os quais convivem”, também se referem da mesma forma depreciativa aos seus hábitos alimentares “farnel de arroz cozido com drogas picantes”, acusam-nos de não aderirem aos costumes europeus dando o exemplo da não utilização de calças, sendo assim: “não podendo, portanto, se contar com eles para servirem de elementos civilizadores.” (Idem)

Segundo Zamparoni, o comissário régio refere também que os asiáticos devido à sua origem, costumes culturais e religiosos e avariza conseguem submeter-se a situações que os europeus não conseguiam suportar, utilizando este argumento como forma de justificar o sucesso dos “asiáticos” no mundo dos negócios. O autor refere também que para Ennes os “asiáticos” eram promíscuos, esta promiscuidade traduzia-se no facto destes viverem “amontoados no meio de empregados e mercadorias” e ainda entre os animais de criação e estimação, a que por vezes são comparados em matéria de hábitos e comportamentos.

Zamparoni alude ainda para as considerações do padre Daniel Cruz acerca dos “fanáticos do profeta”, que segundo o autor refletia a opinião corrente no meio colonial de Moçambique. O padre faz primeiro uma descrição física destas populações passando em seguida para uma descrição do meio onde habitam:

“Suas habitações, pequeníssimas e imundas, sem ar nem luz, verdadeiras luras repelentes onde habitam grande número de pessoa, são sempre nos sítios mais escusos, mais retirados e esquecidos, o que tudo fazem por uma sórdida economia. Juntamente com infinita variedade de mercadorias amontoam os móveis domésticos, os catres,

e durante a noite é no pavimento, nos balcões, por cima das mercadorias que dormem patrões e empregados” (Pe. D. da CRUZ, *op. cit.* : 305, citado por Zamparoni, 2000)

Em seguida descreve o que em sua opinião são características principais do carácter e comportamentos dos “fanáticos do profeta”:

“de génio bastante servil e adulator, em serviço de uma cupidez insaciável e mesquinha, são duma psychologia notavelmente acanhada e dum moral muito degenerado. Astuto e de grande esperteza para o pequeno commércio, desenvolve uma extraordinária habilidade na escamoteção de quantas pequenas moedas sonha no bolso dos indígenas”. (Idem)

Embora separadas por cerca de vinte anos, as observações do padre Daniel Cruz acerca dos “asiáticos” não diferem muito das de Ennes. Ambas, segundo Zamparoni, fazem parte do imaginário colonial, da representação acerca do outro por parte dos colonos brancos.

Toda esta forma de perspetivar as populações asiáticas traduzia-se num quotidiano marcado pela discriminação, não só a nível informal mas também a nível formal, nas medidas legislativas adotadas pelas autoridades coloniais.

As várias leis que restringiam ou proibiam a entrada e circulação de “asiáticos” em Lourenço Marques, o impedimento de se filarem numa série de associações, o critério racial utilizado para definir vencimentos, que significava que um trabalhador indígena ou asiático recebia menos que um trabalhador europeu, fazendo o mesmo trabalho e possuindo as mesmas competências, o Regulamento das Praias que estipulava que os não-brancos (incluindo asiáticos) estavam proibidos de ocupar ou banhar-se nas mesmas praias que os europeus, a proibição de indígenas e asiáticos entrarem nos elétricos, a não ser que se “apresentem decentemente vestidos à europeia” (Zamparoni, 2000: 204), a sistemática demolição de casas de moradia e comerciais, cantinas ou bares ocupados ou geridos por “asiáticos” sob o pretexto da saúde pública, empurravam progressivamente estas populações para orla da cidade.

O quadro das relações interétnicas na colónia de Moçambique não se esgotava nas relações entre indígenas e colonos brancos ou Estado colonial, e entre colonos brancos e “asiáticos”, as relações entre “asiáticos e indígenas” também faziam parte deste panorama complexo e multidimensional.

A larga maioria dos homens que migravam da Índia para Moçambique não levavam consigo as suas mulheres. Já na colónia portuguesa acabavam por lobolar muitas vezes mais que uma indígena de forma a estenderem os seus vínculos familiares pelo território onde tinham os seus empreendimentos e atividades comerciais.

A natureza das relações entre indianos e mulheres indígenas está de certa forma ligada a religião dos homens, quer sejam hinduístas ou maometanos (Idem). Os hinduístas embora muitas vezes transportassem as regras do sistema de castas para o contexto moçambicano não se coíbiam em ter uma “caseira”, regra geral uma escrava transformada em concubina, os filhos que resultavam desta união nunca poderiam ser reconhecidos como legítimos pelo homem visto “(...) segundo as suas práticas religiosas, seria demasiada heresia considerar como cumprido o dever da continuidade família, através do sangue impuro de uma negra” (Ibidem, 2000: 213). Além do mais, a mulher não teria qualquer direito em relação à herança do homem, normalmente quando este falecia, os seus testamenteiros enviavam os seus bens para a sua família “legítima” que tinha deixado na Índia.

Os indianos maometanos já há muito que se tinham implantado na costa de Moçambique em especial no norte da colónia, mantendo-se menos isolados que os seus “conterrâneos” hinduístas, integrando-se progressivamente no meio local.

O facto de não seguirem um sistema de castas, da sua religião permitir a poliginia e de certa forma ser flexível no que toca à conversão, contribuía para uma inserção mais profunda e extensa no contexto local.

Muitos destes indianos muçulmanos casaram-se ou viveram em concubinação com mulheres negras, ganhando vários crentes entre os seus filhos (mistos) e mesmo entre a população negra local, a sociedade swahili no norte de Moçambique é de certa forma resultado deste encontro.

No sul, em Lourenço Marques, os filhos dos pais indianos maometanos eram na maior parte dos casos reconhecidos, recebiam nomes muçulmanos e frequentavam as escolas da comunidade, várias escolas islâmicas foram criadas em Lourenço Marques, a primeira foi a Escola Mahometana Madrassá Islamia fundada em 1903. Ora, isto não significa que não existiam tensões entre indianos muçulmanos e indígenas, quer fossem da mesma religião ou não, mesmo entre indígenas muçulmanos existiram tensões entre os que tinham algum tipo de ascendência indiana e os que eram negros convertidos. A

disputa do espaço social em Moçambique não opunha somente brancos a negros, mestiços e asiáticos, mas todos digladiavam-se, de uma forma ou de outra entre si.

Estes diferentes grupos sociais, dependendo do contexto, podiam num dia aliarse e num momento a seguir distanciarem-se proferindo discursos racistas contra o seu próprio aliado de ontem. Estes conflitos não refletem somente as solidariedades de carácter racial, mas também relações interpessoais e de compadrio, e por vezes interesses meramente pessoais, todos estes fatores “jogavam” no estabelecimento de relações sociais no contexto Moçambicano na altura.

### **Colonialismo português e o Islão**

De uma forma geral existem dois momentos nas relações entre o colonialismo português e as populações islâmicas e o Islão. O primeiro que vai dos anos 40 até à primeira metade da guerra colonial entre 1961 e 1965, onde as populações muçulmanas eram vistas como uma ameaça irrefreável, onde os diferentes funcionários e ideólogos do sistema colonial perspetivavam estas como uma força decidida em deitar abaixo o poder português em África e por em prática os objetivos do pan-islamismo.

Nesta perspetiva, os indígenas de credos «animistas» eram considerados como potenciais aliados visto que, segundo o pensamento da ideologia colonial, as religiões “nativas” seriam mais suscetíveis à evangelização da igreja católica ou à propaganda do regime do que os muçulmanos e do que o Islão, visto como impermeável aos valores portugueses (Machaqueiro, 2011).

O segundo momento inicia-se a partir da década de sessenta e é fruto de uma conjugação de fatores. O primeiro diz respeito a uma mudança de atitude da igreja católica à época, no sentido de uma maior tolerância religiosa, atitude seguida por certas figuras importantes da igreja católica portuguesa e que se traduziu num movimento de aproximação às comunidades muçulmanas e ao abandono de uma estratégia de evangelização mais agressiva. Em Moçambique D. Eurico Dias Nogueira Bispo de Vila Cabral foi a figura central desta renovação de atitude da igreja católica, tendo o apoio discreto do Ministério do Ultramar e até do próprio Salazar (Idem).

O segundo fator está ligado à adoção de uma nova estratégia por parte dos órgãos de administração colonial, que tem como principal impulsionador Fernando Amaro Monteiro. Esta nova orientação estratégica adotada pelo Governo-Geral de Moçambique, e supervisionada pelos serviços de inteligência, apostava numa aliança com as lideranças muçulmanas locais, partindo do pressuposto que estas estariam cada vez mais a ganhar consciência que teriam muito a perder num quadro de futuras nações africanas lideradas por regimes marxistas ateus. Além do mais, existia também a constatação de que os movimentos nacionalistas vinham progressivamente conseguindo recrutar «animistas» para as suas fileiras. Esta nova forma de entender o Islão é, no seu essencial, resultado de fatores pragmáticos, isto é, insere-se numa tentativa de alterar o jogo de forças no quadro da guerra colonial em favor da posição portuguesa (Ibidem).

Os dois momentos que marcam as relações entre o colonialismo português e o Islão e populações muçulmanas, não estão separados por uma fronteira irreduzível, isto é, existem várias continuidades entre o primeiro e o segundo momento, cada um deles é marcado pela ambivalência, pela existência de imagens opostas dos “muçulmanos” tanto negativas como por vezes positivas, nenhum destes momentos pode ser entendido de uma forma unidimensional.

A imagem da “ameaça muçulmana”, que já desde do século XIX vinha sendo construída pelo colonialismo português, serviu como mais uma forma de legitimar as pretensões portuguesas em África. Ainda nesse século António Enes culpa os “asiáticos”, grupo que englobava os muçulmanos pelo atraso de Moçambique, associando-os a uma ideia de praga e de esterilidade. O discurso de Enes contém vários dos preconceitos e estereótipos que são comuns na retórica islamofóbica ligada à penetração e influência do Islão em África, e que mais tarde serão reproduzidos pelos ideólogos “especialistas” e funcionários coloniais (Machaqueiro, 2011).

A explicação para este “fenómeno” nos finais do século XIX, quando o darwinismo social era preponderante nas ciências sociais, baseava-se numa suposta afinidade “natural”, isto é, quase biológica entre o Islão e os negros de África. A suposta simplicidade desta religião seria “naturalmente” ajustada às limitações naturais destas populações. Mais tarde, esta afinidade baseada em fundamentos “naturais” passa a assentar em pressupostos “culturais”, tendo a antropologia contribuído em muito para esta mudança de enquadramento.

Em Portugal, José Júlio Gonçalves era a figura central em termos de investigação científica na temática do Islão, pertenceu ao Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, publicando em 1958 um estudo que o tornou referência a nível nacional nessa área. Neste estudo pode-se encontrar uma série de preconceitos e estereótipos camuflados numa linguagem etnologista que essencializam a ligação entre o Islão e os africanos.

Mas esta linha de pensamento não era específica do colonialismo português, os ideólogos do regime nesta temática seguiam a mesma retórica, as mesmas construções ideológicas e as mesmas linhas argumentativas dos outros colonialismos, em especial o da escola francesa, que colocava em oposição o Islão negro entendido como sincretista, ignorante e superficial, a um Islão árabe/indiano/asiático, considerado o verdadeiro, o original, a única fonte de cultura islâmica em África. Esta visão tende a ignorar todas as redes africanas, que por vários séculos tinham contribuído decisivamente para a expansão do Islão nas regiões subsaarianas (Bonate, 2007, pp. 9-12; Dias, 2005; Froelich, 1962; Gouilly, 1952; Harrison, 1988, pp. 94-117; Triaud, 2006, pp. 276-277) referido por Machaqueiro, 2011:48).

Existe então nesta perspetiva do Islão negro dois tipos de muçulmanos, o verdadeiro de origem asiática/árabe/indiana, que é visto com muita desconfiança por parte das autoridades coloniais, e o negro islamizado, que é entendido como superficial como não verdadeiro por isso mais sensível à evangelização cristã e aos ditames das autoridades coloniais.

Os “verdadeiros” muçulmanos eram de facto vistos como uma ameaça por parte das autoridades coloniais, estas entendiam que o Islão tinha um carácter não português ou mesmo antiportuguês. Estes muçulmanos não se consideravam portugueses, recusavam-se a vestir, a comer, a comportar-se como tal e ainda mais ultrajante (para os ideólogos e autoridades coloniais) não reconheciam a superioridade da civilização ocidental. Esta tese, do carácter antiportuguês do Islão, é de certa forma uma variante de uma ideia mais geral que atravessa toda uma perspetiva islamofóbica e que preconiza que este tem uma natureza “antinacional”, ou seja, não reconhece importância às fronteiras nacionais, às especificidades nacionais, porque tem como objetivo transcende-las. O medo paranoico da ameaça do “pan-islamismo”, de uma “umma universal” que destrói nações e nacionalidades, está bem presente no “cardápio de ansiedades” do colonialismo português. Os relatos de funcionários coloniais, antropólogos e militares no terreno refletem todo este conjunto de preconceitos e fobias:

(...) ação absolutamente nefasta para os interesses nacionais, que resulta da presença do “monhé”, que catequiza o indígena imbuindo-o da sua cultura ,da sua religião e da sua história (...).

O “monhé” luta encarniadamente contra o casamento cristão, e (...) há imensos casamentos desfeitos, sem possibilidade de qualquer reatamento, porque ele atuou, aproveitando a conhecida tendência supersticiosa do indígena<sup>8</sup>.

Comum era também o receio dos “monhés” islamizarem os indígenas, dos afastarem da causa portuguesa persuadindo-os a aderir ao Islão. Este receio era reforçado pelo pressuposto que entre os negros e o Islão haveria uma série de afinidades culturais. O antropólogo Jorge Dias, referindo-se ao contexto Moçambicano, reflete de certa forma estes receios:

“Enquanto que várias minorias conservam a sua religião de origem e procuram mantê-la viva em todos os membros do grupo e nos seus descendentes, o que é respeitável, os indianos maometanos constituem uma grave ameaça para a soberania portuguesa pela propaganda constante (entre os indígenas) da fé islâmica, acompanhada do slogan, que ela é a religião dos homens de cor, enquanto que o cristianismo é a religião dos brancos” (Dias, 1956: 2, citado por Machaqueiro, 2011: 50).

Esta visão receosa e por vezes paranoica dos muçulmanos de ascendência asiática como agentes de destabilização e de contra poder da ordem colonial portuguesa, tinha pouca correspondência com a realidade. No caso dos indianos muçulmanos em Moçambique, a maior parte dos membros desta comunidade mantinha uma atitude essencialmente apolítica, alguns chegaram mesmo a colaborar com as autoridades coloniais portuguesas. Esta postura veio aumentar ainda mais a ambivalência das autoridades coloniais portuguesas em relação a esta comunidade, o que se refletiu, especialmente nos primeiros anos da guerra, numa oscilação entre políticas de repressão e políticas de aproximação ou cooptação.

Como já foi referido os muçulmanos de origem africana eram vistos aos olhos do colonialismo português como não genuínos, como cópias abastardadas incapazes de aceder à essência da religião, conseguindo apenas imitar os seus aspetos exteriores e

---

<sup>8</sup> ANTT, SCCIM, n.º 408, fls. 419-420 (citado por Machaqueiro, 2011: 50)

mais superficiais. O negro aderiu ao Islão principalmente por motivos de autopromoção identitária, para poder se elevar socialmente entre os seus pares. José Júlio Gonçalves considerado em Portugal na altura o principal especialista em contextos islâmicos reproduz esta linha de pensamento nos seus escritos:

“Melhor poderá compreender o efeito psicológico destas peças de vestuário quem porventura já tenha visto um aborígine africano “vestido” ao modo tribal, ao lado de um islamizado imponente, dando-se mesmo ares de falsa majestade; um rosto tostado, negro, contrastando com o marfim de uns dentes muito brancos, uma jilaba alvinitente e o turbante igualmente claro! Como é que um pobre afro-negro não há-de sentir ganas de se desenraizar, mandar os filhos à mesquita e à escola e tornar-se membro de uma religião que, mesmo implicando alguns prejuízos, o elevará aos olhos dos seus companheiros de “mucanda”! (Gonçalves, 1961: 26, citado por Machaqueiro, 2011:52).”

A “islamidade” do africano é assim vista como uma performance, como uma mimese. A argumentação presente no discurso colonial aborda o “problema” dos muçulmanos negros de uma forma que não tenta negar a sua visibilidade, mas de forma que esta seja entendida como algo que seja vazio de significado. Por detrás do “islamizado” está o negro “do costume”, infantil, animista, selvagem, o negro descrito por António Enes e adotado pelo colonialismo português.

O elo entre etnicidade e religião ou a “osmose entre nacionalidade e religião” (Idem, 2011:53) tantas vezes defendida pelos ideólogos do regime por vezes podia funcionar de uma forma contra produtiva para o próprio regime. Ao mesmo tempo que o indígena só por se tornar cristão podia identificar-se com Portugal e com a portugalidade, ao aderir ao Islão podia ser excluído de imediato dessa identificação. O esforço de “portugalizar” os nativos estava ser posto em causa pela força do Islão que claramente, em certos contextos coloniais, estava a ter muito mais influência e aceitação do que a igreja católica portuguesa. Sendo assim, os “islamizados”, embora não fossem considerados muçulmanos “verdadeiros”, não deixavam de ser um foco de ansiedade para o colonizador:

“(…) muito embora tenham sido as tribos islamizadas, ou facilmente islamizadas, aquelas que, no passado, nos ajudaram a pacificar a Guiné, serão precisamente aquelas que agora nos poderão trazer

preocupações, dadas as suas afinidades com as tribos da República da Guiné já emancipadas e com as do Senegal em vias de apresentarem as suas reivindicações de liberdade e emancipação”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Relatório periódico de contra-informação n.º 3/59, em AHM, 39/11/592/362, 1959, Perintreps da Guiné (Relatórios periódicos de informação e contra-informação), citado por Machaqueiro, 2011:53).

## CAPÍTULO III

### ESTUDO DE CASO

#### **Apresentação dos entrevistados**

Neste capítulo pretende-se apresentar os entrevistados no sentido de situar e contextualizar melhor este grupo. Este é composto por 4 indivíduos, 3 homens e 1 mulher. Os parâmetros que foram definidos para selecionar os entrevistados colocavam logo à partida uma barreira etária, isto é, o facto de requer para o estudo indivíduos que tenham vivido em Moçambique durante o período colonial português e durante um espaço de tempo que os tenha permitido construir um acervo de memórias significativo, faz com que os entrevistados pertençam a uma faixa etária que em princípio não será inferior aos 50 anos. No grupo de entrevistados que participam nesta investigação o membro mais novo tem 59 anos e o mais velho 66. O espaço de tempo que viveram em Moçambique situa-se entre 20 e 29 anos, o que significa que a sua experiência de vida neste contexto correspondeu, regra geral, ao um período de vida que os próprios entrevistados associam à juventude e infância:

“Foi onde [Moçambique] eu fiz a minha escola primária, escola secundária, depois fiz o liceu, naquela época. Depois entretanto as coisas foram-se desenvolvendo, os meus pais também viviam lá, nessa altura. E depois entrei para o serviço militar, depois de prestar o serviço militar, deu-se o famoso 25 de Abril.” [entrevistado 1]

No que toca ao local de nascimento só um dos entrevistados afirma não ter nascido em Moçambique, embora tenha ido viver para lá ainda criança. A maioria dos entrevistados nasceu na antiga colónia portuguesa, metade refere que os pais também nasceram em Moçambique e foram os avós que primeiramente chegaram a África. Só num caso o trajeto migratório da família iniciou-se numa colónia portuguesa na Índia (mais concretamente, Damão), nos restantes casos iniciou-se em território da Índia Britânica. Quando questionados sobre as razões que levaram os seus ascendentes a migrarem para Moçambique, todos apontaram para razões do foro económico, regra geral apontando para uma tentativa de melhoria das condições de vida:

“(...) eles queriam desenvolver o seu comércio, e para desenvolver o seu comércio, viram que não havia naquela época...condições de poder desenvolver o seu negócio na terra onde viviam, então eles tentaram novos rumos, novas atrações.” [entrevistado 1]

Quando questionados sobre a ocupação dos pais todos, exceto um, referiram atividades ligadas ao comércio.

“(...) a mãe era domestica o meu pai e o meu avó, eram lojistas... no ramo da joalheria de relógios e outros peças assim como eu (...)” [entrevistado 4]

“(...) o meu pai era comerciante e tinha uma empresa de importação e exportação de bens e a minha mãe era domestica(...)” [entrevistado 3]

Quanto aos locais onde habitaram em Moçambique: um habitou na ilha de Moçambique e Nampula, outro em Inhambane e Lourenço Marques, e os outros dois em Lourenço Marques. Em Portugal presentemente todos habitam na zona da grande Lisboa (Loures, Odivelas, Parede, Oeiras). No que respeita ao grau académico a maioria tem frequência universitária, mas só dois concluíram o curso superior. Quanto às atividades profissionais o grupo é composto por um analista de sistemas, um gerente comercial, um editor de revistas e um aposentado.

### **A experiência africana: posicionamento social, quotidianos e consumos domésticos**

Em capítulos anteriores, abordou-se a forma como as populações muçulmanas de ascendência indiana eram percecionadas pelas autoridades coloniais e como se relacionavam com as outras comunidades. Neste capítulo, pretende-se entender como é que os entrevistados percecionam a sua experiência dentro do contexto social moçambicano e interpretar e situar o seu discurso dentro deste. Primeiramente, é preciso ter em conta que os testemunhos dos entrevistados situam-se num determinado espaço de tempo, que vai desde os finais dos anos 50 até aos finais dos anos 70. É evidente que os testemunhos em certos casos extravasam esta fronteira, mas o grosso das narrativas dos entrevistados situa-se temporalmente entre estas décadas.

Segundo Castelo (2007), um aumento da imigração portuguesa para Moçambique no pós-II Grande Guerra e uma estagnação da imigração indiana (entre 1940 e 1970), ajuda a explicar uma aceitação progressiva da comunidade indiana no contexto colonial. O medo da concorrência comercial indiana atenua-se à medida que cada vez mais portugueses vão tendo as suas cantinas e estabelecimentos comerciais e as lojas indianas passam a ser frequentadas pelos colonos que começam a mostrar interesse nos seus produtos. A partir dos anos 50 e em especial nos inícios dos anos 60, a imagem do “muçulmano” começa a mudar, passa a ser reconhecido também como português, fruto da invasão portuguesa da Índia (1961), e os muçulmanos do Paquistão passam a ser vistos como aliados contra um inimigo comum, a União Indiana.

Como já foi referido, a partir dos inícios dos anos 60 com a guerra nas colónias, as autoridades coloniais tentam uma aproximação estratégica às lideranças muçulmanas de modo a captá-las para fazer frente aos movimentos de libertação, tentando aproveitar-se da sua suposta aversão ao comunismo/marxismo (Machaqueiro, 2011). Alguns dos entrevistados fazem menção a esta aproximação e chegam mesmo a comentá-la:

“(…) o estado português convidava umas pessoas mais salientes da comunidade local, pagavam passagens para irem a Meca ... até chegavam a esse ponto... penso que seria uma via diplomática...política para ter relações com os povos... até era bom! (risos).” [entrevistado nº2]

Outro entrevistado refere também a presença de figuras das autoridades coloniais em momentos relevantes do calendário islâmico:

“(…) havia...na altura...festas e convívios e então havia algumas épocas, principalmente no mês do ramadão...nós convidávamos as autoridades governamentais, nomeadamente...lembro-me de duas épocas em que o governador-geral de Moçambique, na altura, grande Sarmento Rodrigues, que já não vive cá... e o pai do Marcelo Rebelo de Sousa, Baltazar Rebelo de Sousa, era governador-geral de Moçambique, ele tinha muita convivência connosco. Ele participava muitas das nossas festas e quando havia alguns programas nas escolas no final da época, do ano letivo, e tudo e quando havia esse tipo de organização e festa eles participavam, com muita facilidade.” [entrevistado nº1]

Como se pode ver, também as elites indianas muçulmanas tentaram aproximar-se das elites e autoridades coloniais. Este movimento enquadra-se, de uma maneira geral, no processo de apropriação por parte do Estado Novo do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, no sentido de criar um discurso legitimador da sua política colonial, que se contrapusesse aos ataques da comunidade internacional. Entre as ideias estruturantes das teorias de Freyre, havia uma associação entre a adaptabilidade dos portugueses aos trópicos e o contacto que estes tiveram com o invasor mouro nos inícios da construção da nacionalidade na Península Ibérica (Castelo, 2007). Em suma, a partir dos anos 50, houve uma série de fatores que foram progressivamente contribuindo para um melhoramento da imagem dos muçulmanos indianos e que é necessário ter em conta ao analisar os discursos dos entrevistados, a forma como se autorrepresentam e posicionam no contexto moçambicano.

Existe, de uma forma ou de outra, em todos os testemunhos, uma tentativa de aproximação à comunidade portuguesa, que se reflete numa maior abundância de episódios, estórias, ou referências de vivências partilhadas com esta comunidade versus uma quase ausência destas em relação a outras comunidades, como as africanas locais. Existe também, em todos os testemunhos, uma referência, por vezes direta outras vezes subentendida, a uma convivência histórica, familiar ou pessoal com a “cultura portuguesa”. Por exemplo, no caso do entrevistado nº 1, a sua família é originária de Damão, o que assume no seu discurso uma imediata aproximação à sociedade portuguesa:

“Em primeiro lugar gostaria de dizer que nós, a minha família, é toda oriunda de Damão. Damão é uma das três colónias do estado português na Índia, que Portugal governou durante aproximadamente 500 anos...E então nós temos uma certa...como hei-de dizer...convivência com a sociedade portuguesa desde muito longos anos (...)” [entrevistado nº1]

No caso de outros entrevistados,

“eles eram amigos digamos assim... amigos mesmo... e conviviam connosco com as nossa festas e nós com as festas deles está a perceber.” [entrevistado nº2]

“(...) a minha melhor amiga de infância era portuguesa nascida em Lisboa...a nos ainda hoje somos amigas (...) a nossa vizinhança era principalmente portugueses.” [entrevistado nº 3]

Esta aproximação não significa que os entrevistados se incluam na comunidade portuguesa e, na verdade, a sua aproximação não é tão marcada como no caso da comunidade Goesa católica, descrito por Rosales (2007a). Estas afirmações de proximidade refletem o momento histórico a que se referem os testemunhos, dado que os entrevistados provêm de um contexto urbano onde partilhavam uma série de espaços com as populações portuguesas/europeias, como as escolas, ou ainda lugares no funcionalismo público (alguns membros chegaram mesmo a ocupar lugares de relevo neste sector). Certas elites desta comunidade estavam ainda ligadas a sectores chave nos negócios e comércio e tinham relações muito próximas com as elites coloniais portuguesas/europeias. De facto, em alguns aspetos, a comunidade muçulmana indiana tinha relações de proximidade mais estreitas a certos sectores da comunidade portuguesa/europeia e às suas elites, do que a outras comunidades “asiáticas” ou mesmo as “indígenas”.

As referências a uma proximidade aos “portugueses de Portugal” estão também ligadas à forma como os entrevistados percecionam a sua posição social no contexto moçambicano. Ou seja, esta aproximação a uma população que ocupa o lugar de maior relevância na hierarquia social das sociedades coloniais, posiciona os entrevistados (e a comunidade que estes sentem que representam) num lugar hierárquico de alguma relevância neste contexto. Esta proximidade pode, ao mesmo tempo, acentuar um distanciamento em relação a outras comunidades, nomeadamente a africana e indígena. Não se pode afirmar que exista uma clara intenção nos testemunhos dos entrevistados de querer marcar este distanciamento, mas, na verdade, não existe uma única referência à discriminação formal ou informal exercida sobre a comunidade indiana muçulmana por parte do aparelho colonial ou dos colonos brancos de Moçambique, mesmo quando questionados diretamente acerca desta questão:

“Em termos comerciais era igual [as relações entre brancos e asiáticos], talvez em termos...não quer dizer que não houvesse um grupo, isso sempre vai existir, existiu, existe e vai existir, existirá sempre. Há-de haver sempre um grupo que é diferente do outro.”  
[entrevistado nº 1]

No entanto, ao falar sobre as populações africanas, os entrevistados assinalam episódios de discriminação. As referências envolvem, na esmagadora maioria das vezes, discriminação, exclusão, pobreza, através, por exemplo das relações com criados ou empregados domésticos. Há que colocar a hipótese de que a proximidade aos “portugueses de Portugal” (entendidos como os colonizadores) pode acentuar um distanciamento em relação a outras populações, em especial as africanas indígenas (entendidas como os colonizados).

Esta associação aos “portugueses de Portugal”, a certos “portugueses de Portugal” colegas de escola ou faculdade, juizes, administradores ou funcionários coloniais (na generalidade dos testemunhos são estes os referenciados), a um grupo social que dentro do contexto colonial é identificado como o exemplo de civilizado, de evoluído, instruído, pode ser uma forma dos entrevistados assinalarem que de certa forma tinham um capital cultural, e um *habitus* que permitia uma sociabilidade próxima com este tipo de “portugueses” num plano, que do ponto de vista dos entrevistados, é de relativa igualdade.

Durante décadas as autoridades coloniais vêm o Islão asiático como uma ameaça, na medida em que os muçulmanos asiáticos são vistos como uma população que domina várias línguas, que é de alguma forma “civilizada” (com escrita e portanto com História) que potencialmente poderia afastar os indígenas da causa portuguesa, persuadindo-os a aderir ao Islão (Macagno, 2006; Machaqueiro, 2011). Segundo a visão das autoridades coloniais, esta teria uma influência “desnacionalizadora” sobre os africanos.

Ora, as próprias autoridades coloniais colocam os muçulmanos asiáticos na categoria dos “civilizados”, dos “evoluídos”, dando bastante relevo ao seu capital cultural. Quase todos os entrevistados tiveram frequência universitária, faziam parte de uma classe média urbana, tinham consumos, especialmente no que toca à música e à literatura, que demonstram contacto com a produção internacional da altura. Por esta razão, não é de estranhar, que os entrevistados mesmo que de uma forma indireta, se identifiquem com algumas das características que as próprias autoridades e elites coloniais lhes atribuíam.

Outro elemento importante que surge no discurso dos entrevistados é a sua falta de ligação à Índia. Os entrevistados pouco falaram dos parentes que lá tinham e da história da sua família. Quando questionados sobre os objetos que os familiares tinham de lá trazido, poucos se lembraram de um único. Esta ligação faz-se sentir muito

pontualmente, através da expressão “cultura indiana” e são muito raras as alusões a um “modo de viver e estar indiano”. No entanto, a ligação à Índia vai aparecendo recorrentemente em todos os testemunhos dos entrevistados, no consumo, na gastronomia e nos relatos de certos episódios da vida destes. Este é o caso do entrevistado nº1, cujo casamento foi combinado entre a família. Os pais e o tio queriam que ele se casasse com uma prima por esta ser “próxima da família e próxima dos nossos hábitos”.

Os entrevistados passaram uma temporada com as suas famílias na Índia depois de terem saído de Moçambique e antes chegada a Portugal. Embora esta ligação à Índia apareça refletida em vários momentos dos seus discursos, ela não é afirmada enfaticamente pelos entrevistados, não há abertamente uma valorização da sua ascendência indiana. Os aspetos valorizados nela são sobretudo os relacionados aos consumos musicais, gastronómicos, e os entrevistados não lhe dão particular importância. Esta questão mostra que, em termos de um discurso sobre uma memória passada, não é a pertença à Índia ou uma suposta *indianidade* que mais sobressai enquanto marcador identitário. No discurso dos entrevistados aparecem vários episódios que denunciam a sua ascendência indiana, porque parte da família (pais ou avós) nasceram neste território. Em Moçambique, muitos dos entrevistados viviam e conviviam com a comunidade indiana muçulmana e a sua família mantinha algum contacto com os seus parentes na Índia. Cresceram no contexto moçambicano, a sua primeira língua materna foi o português, muitos referem Moçambique como “a minha terra”. Para uma significativa parte dos entrevistados, a Índia é um lugar remoto, onde nunca foram e que hoje em dia está dividida em países pelos quais não sentem qualquer afinidade.

Outra razão pela qual os entrevistados não enfatizam a sua ascendência indiana no seu discurso, exceto quando referem alguns consumos domésticos, pode estar ligada ao facto que dentro do contexto colonial Moçambicano ser de ascendência indiana podia significar ser colocado na categoria dos asiáticos, e mesmo que fosse identificado como indiano não há garantia que não fosse confundido com um conterrâneo hindu. De qualquer forma, um muçulmano de origem indiana também teria vantagens em valorizar alguns aspetos da sua “indianidade” pois não seria positivo que fosse confundido com um muçulmano africano. Ou seja, a gestão da “indianidade” no contexto social Moçambicano deveria ser cautelosa para os indivíduos muçulmanos de ascendência

indiana, talvez seja esta cautela que esteja de certo modo refletida no discurso dos entrevistados.

Outro marcador identitário quase nada referido nas entrevistas é o Islão e o lugar que este ocupa na vida dos entrevistados. Existem referências a algumas das festas do calendário religioso, assim como à antiguidade do Islão em Moçambique e à sua implantação na região. Fazem-se alguns comentários sobre a liberdade religiosa em Moçambique e em Portugal. Porém o Islão e a religiosidade dos entrevistados não é de forma alguma um elemento estruturante nos seus discursos, está praticamente ausente no que toca às vivências e quotidianos em Moçambique, assim como nos consumos domésticos. O ser muçulmano não aparece assim no discurso dos entrevistados como um elemento importante na sua experiência de vida em Moçambique, o que realmente é de estranhar tendo em conta o contexto social da altura. Não estou obviamente a afirmar que este elemento tenha sido indiferente nas experiências vida dos entrevistados em Moçambique, simplesmente questiono o porquê de estes nos seus testemunhos não lhe terem dado muita relevância.

## **Quotidianos**

O discurso sobre os quotidianos por parte dos entrevistados é marcado por uma positividade quase idílica, ou seja, o pano de fundo Lourenço Marques, Nampula, ilha de Moçambique, ou África, são sempre caracterizados de uma forma muito positiva, de uma beleza única, de sensações visuais e olfatórias únicas. Os contextos urbanos são limpos, asseados, espaçosos, são também cosmopolitas, desenvolvidos, abertos e sofisticados (especialmente em comparação à metrópole):

“Lourenço Marques que era a cidade mais conhecida, era uma cidade muito bela ... muito bem bonita... uma cidade muito bem urbanizada... era uma cidade limpa...uma cidade atraente, uma cidade... pelas avenidas, pelas ruas, arvores cheias de acácias com muitas flores, uma cidade com muito movimento... tanto comercio como a vida de estudante das escolas... (...) com a sua baia do Espirito Santo junto ao mar e depois uma ilha que fica mesmo em frente da cidade... com os seus prédios novos... a cidade de Lourenço Maques era a mais desenvolvida cidade, sem contar com a Africa do

Sul... a cidade mais bonita da África oriental portuguesa.”  
[entrevistado nº1]

Como se pode ver, este entrevistado recorda sobretudo a paisagem, a vida e o urbanismo da cidade. Por outro lado, para o entrevistado nº 2, é sobretudo o cheiro que é recordado:

“O cheiro da terra de Moçambique ...o cheiro da terá de África tem um cheiro muito característico (...) ficávamos uma tarde inteira a olhar para o mar... nem conversávamos...imagina com 14 e 15 anos uma tarde inteira a olhar para o mar... na praia...” [entrevistado nº2]

O dia-a-dia é harmonioso, prazeroso e em liberdade. A memória que construíram sobre aquele momento histórico é a de uma altura em que há tempo para tudo, para as atividades profissionais, familiares, académicas, e recreativas, que se conjugavam de uma forma fluída. Outro entrevistado refere ainda a ideia de existir tempo para fazer mais coisas:

“(...) por exemplo... depois de sair do seu emprego ainda tinham tempo de ir dar um passeio na marginal por exemplo... chegar a uma cervejaria beber uma imperial... e na altura em Moçambique... aqui é tremoços lá ofereciam camarões... gozavam desse prazer quase todos os dias... e então ao fim de semana era demais! (...)o tempo...não sei se o tempo agora também está a passar mais depressa, não sei...eu creio que sim, mas naquela altura ali o que é que a gente fazia...ali amanhece muito cedo e também entardece ligeiramente mais cedo. Mas havia muito tempo, havia sempre muito tempo...”  
[entrevistado nº1]

“Eu tive paz na minha infância, eu tive tempo, às 7h30 da tarde a gente dormia, às 6h já estávamos em pé, as 7 horas já estávamos nas escolas... as 7 horas a lojas abriam, o comércio já funcionava ... o que eu quero dizer é que a gente tinha tempo para tudo...”  
[entrevistado nº2]

Neste aspeto dos discursos, existe uma marcada semelhança entre estes e o das famílias goesas e também portuguesas acerca do quotidiano em Moçambique, que Rosales (2007a) descreve no seu trabalho. Mas existem outras semelhanças, como as referências a uma vida social intensa, o destaque dado à sociabilidade e ao lazer, as referências à vida na exterioridade, ao ar livre, a prática de desportos. Trata-se de uma

imagem romantizada da vida em Moçambique, onde os quotidianos eram marcados por uma descontração e pela ideia de um maior convívio entre pessoas e entre diferentes comunidades:

“Foi imenso o convívio era muito bom... as pessoas eram muito fraternas, eram muito solidárias... não havia muito carro muito automóvel... não havia autocarro... chamavam-se machibombos mais tarde... a gente ia a pé para a escola, foi bom (...). Visitas... muita solidariedade muita fraternidade... comia-se em casa dos outros jantava-se um dia aqui outro dia ali... isso havia muito...”  
[entrevistado nº2]

Os entrevistados fazem sobretudo alusão à vizinhança como forma demonstração dessa vida solidária.

“As relações que tínhamos com os vizinhos eram muito próximas... brincávamos na casa uns dos outros, tratávamo-nos por tu não havia cá o você, as pessoas eram muita abertas lá, lembro-me de brincar com todas as crianças, jogávamos à bola, ao basquetebol (...)”  
[entrevistado nº4]

“Estávamos sempre na rua ...a subir árvores... a subir telhados... lembro-me perfeitamente de subir telhados e ficar lá a imaginar coisas com fantasmas e piratas... havia uma casa abandonada, nós gostávamos de ir lá explorar. Então entrávamos ali e imaginávamos que havia lá piratas... era muito giro.” [entrevistado nº2]

Como se pode ver, os entrevistados, quando questionados sobre a vida em Moçambique descrevem situações da sua infância que são marcadas por uma flexibilidade das fronteiras entre espaços interiores – a casa – e espaços exteriores – a rua. Por outro lado, descrevem igualmente associabilidades dentro casa, refeições com a família mais próxima, outros parentes, amigos e vizinhos, e em especial os eventos que marcavam datas importantes do calendário islâmico.

No que toca aos discursos acerca do quotidiano em Moçambique, uma das características que é comum em todos os testemunhos dos entrevistados é forma como estes discursos, em vários momentos, se estruturam à luz de uma oposição entre dois polos. Isto é, numa certa medida os quotidianos descritos em Moçambique são apresentados como estando em oposição aos quotidianos e vivências de Portugal

continental. Estas oposições entre o “cá” e o “lá”, entre o “agora” e o “naquele tempo”, o entre “Lisboa” e “Lourenço Marques”, “Europa” e “África”, estão bastante presentes nos discursos dos entrevistados. É particularmente notório quando fazem referências em relação ao “muito tempo” que tinham disponível no seu dia-a-dia em Moçambique, que lhes permitia conciliar todas as atividades de uma forma descontraída, relaxada e pacífica, em oposição ao dia-a-dia do presente em Portugal onde não “não há tempo para nada”, onde tudo “se faz a correr” e onde tudo é uma “azáfama”:

“Tinha tempo para tudo... não havia televisão que nos roubasse tempo ... não tínhamos computador nem informática nem teléls ... maneira que tínhamos tempo para tudo... tempo para brincar, tempo para jogar, tempo para a amizade, tempo para visitar... eram outros tempos... aqueles tempos nunca mais voltarão... nem nesta nova geração não vão ter esse tempo porque na nova geração já nasce com o problema... já tem de ir ao infantário... tem de ir aqui não sei quantos e tal... quer dizer... esta azafama de um lado para outro... acho que é uma vida a correr.” [entrevistado nº2]

Mais uma vez assistimos a uma construção romântica da vida em África, que é pensada em termos de tempos e espaços geográficos distintos. No entanto, é importante sublinhar que essa vivência correspondeu a momentos específicos do ciclo de vida dos entrevistados, em que eram crianças ou adolescentes e portanto, com uma diferente noção do tempo, por comparação à vida atual onde têm responsabilidades perante as suas famílias. Outro elemento que se reflete no discurso acerca dos quotidianos é uma afirmação de um certo posicionamento social na sociedade colonial moçambicana, isto é, os entrevistados quando falam sobre o seu dia-a-dia estão, ao mesmo tempo, a assinalar uma integração socioprofissional bem-sucedida, um estilo de vida específico e certos recursos que o permitiam.

Os entrevistados referem um quotidiano, onde as atividades profissionais ou académicas, de lazer e sociabilidade se combinam harmoniosamente por que “há sempre tempo para tudo”. Este tempo advém da natureza do trabalho que os entrevistados ou os seus pais realizavam, horários de função pública, ou mesmo de estabelecimentos comerciais de propriedade própria. Estes permitiam uma melhor gestão do tempo, e horários mais regulares, do que o trabalho realizado pelo “indígena”, tanto o doméstico, ou mesmo uma série de variedades de trabalho braçal que estavam dependentes da

arbitrariedade de um horário definido pelo patrão conforme as suas exigências nesse dia.

Os entrevistados também podem usufruir de mais tempo porque têm recursos que permitem relegar certas atividades resultantes da vida familiar a terceiros, ou seja, a empregados/criados domésticos, pois todos os entrevistados referiram que tinham pelo menos um. Além do mais, os entrevistados nas suas referências aos passeios e momentos recreativos na cidade de Lourenço Marques, refletem uma liberdade de circulação nesta urbe, que não era a mesma para outros indivíduos de outras comunidades.

“Havia muito tempo... as pessoas trabalhavam às 8 da manhã as 17h estavam livres... as pessoas que trabalhavam nos organismos públicos na administração pública à tarde quando saíam às 5 horas da tarde não tinham aquela preocupação de ir buscar as crianças á escola à creche... porquê? Como tinham empregados dentro da sua casa, eles tinham a função de ir buscar os mais pequenos ... e os que eram mais crescidos frequentavam a escola e a casa sozinhos... e esse casal de trabalhadores... por exemplo... depois de sair do seu emprego ainda tinham tempo de ir dar um passeio na marginal por exemplo... chegar a uma cervejaria beber uma imperial... e na altura em Moçambique... aqui é tremoços lá ofereciam camarões... gozavam desse prazer quase todos os dias... e então ao fim de semana era demais!” [entrevistado nº1]

### ***A casa em Moçambique: caracterização***

O discurso sobre as casas onde residiram foi em todos os entrevistados bastante omissivo, em quase todos os sentidos. A maioria dos entrevistados faz referências a diferentes casas onde morou embora, na maioria dos casos, se limitasse somente a duas. Estas são sempre casas de pais, avós ou outros familiares próximo, mesmo quando os entrevistados se casaram ainda no contexto Moçambicano (neste aspeto há que notar algumas semelhanças com os casos das famílias goesas referidos por Rosales (2007a)). Na sua esmagadora maioria, as habitações inserem-se num contexto urbano, em Lourenço Marques, mas também existem referências a casas em Nampula, ilha de

Moçambique e Inhambane. A caracterização da casa é muito escassa na maior parte dos testemunhos, por vezes a justificação assenta na “tenra” idade com que habitaram certas casas, não tendo praticamente memórias delas. No entanto, regra geral, os entrevistados mencionam casas grandes “estilo vivenda” com um espaço exterior amplo, onde na “parte da frente” estava a loja. Esta menção da loja está ligada à atividade comercial que os pais, tios ou avós desempenhavam e que, como já foi referido, era bastante comum entre as comunidades indianas.

“A casa não era nossa era alugada... mas era enorme... que eu me recorde tinha duas lojas à frente e por trás era a residência ligada... tinha vários quartos.... Depois tinha um quintal grande... mais umas arrecadações lá dentro (...) nós éramos doze irmãos, oito irmãos e quatro irmãs... a casa era grande embora num quarto dormia-se 4 ou cinco era assim naquela época não tínhamos espaço para cada um... está a ver (...) mas éramos felizes.” [entrevistado nº 2]

Quanto à localização das casas mais uma vez a informação é parca, por vezes é “num sítio onde as casas eram muito isoladas umas das outras”, outras vezes é “num bairro novo que foi construído”. No entanto, há que registar que uma considerável parte dos entrevistados referiu que tinha vizinhos “portugueses”, houve um entrevistado que refere nunca habitou com a comunidade muçulmana. Considerando que pouco se falou e pouca foi a relevância dada a este assunto, quer quanto à localização da casa quer relativamente à vizinhança, pouco se pode concluir destas referências. Pode-se colocar-se a hipótese que as referências à vizinhança “portuguesa” sejam a continuação do discurso que acentua uma certa relação de proximidade com esta comunidade mas, como já foi referido, os testemunhos acerca da temática são escassos e pouca é a relevância dada por parte dos entrevistados a esta.

### ***Espaço doméstico: caracterização***

Os discursos acerca desta temática ainda foram mais omissos do que os da caracterização da casa, o facto da quase totalidade dos entrevistados serem do género masculino teve alguma influência nesta omissão. Mesmo quando as questões eram diretamente acerca dos empregados domésticos, as respostas foram telegráficas ou evasivas, simplesmente respondiam se os tinham ou não e se dormiam na residência ou

iam para casa no final da jornada de trabalho. Todos os entrevistados referiram que tinham empregados/criados, embora a maior parte não tivesse revelado quantos tinha. Não foi só em relação ao número que foram omissos, isto é, alguns também não referiram se estes eram africanos, indianos, chineses ou de outras comunidades, os que referiram mencionaram que eram africanos. Assim como, à exceção de um dos entrevistados, não fizeram qualquer referência à natureza das relações que tinham com eles.

No entanto, quase todos os testemunhos falaram da hora da refeição, assinalando a importância deste momento no quotidiano da vivência doméstica, momento este de reunião e convívio familiar, que seguia um certo tipo de ritualidades, como por exemplo a oração antes do início da refeição. Ora, o momento da refeição e a forma como se desenrola é descrito de uma forma que coloca em oposição as refeições em Moçambique “naquele tempo” e as em Portugal “agora”. Esta lógica, já anteriormente referida, parece ser a que rege os discursos acerca da forma como as refeições se desenrolavam.

“As refeições era toda a gente ali sentada à mesa era... grande era enorme nós eramos muitos... hoje cada um vem em casa e come... lá eram todos... a família sentava-se, rezava e comia (...).” [entrevistado nº2]

Na descrição das refeições os entrevistados por vezes referem que era a mãe quem cozinhava, em certos casos com a ajuda das cozinheiras, que tinham sido ensinadas a fazer comida indiana. Alguns fazem também referência à mãe como dona de casa e responsável pela organização doméstica, mas mais uma vez são referências curtas e pouco elaboradas.

## **Consumos domésticos**

### ***Hábitos alimentares: a “comida indiana”***

As referências aos hábitos alimentares assumem uma certa relevância visto que em muitos casos são utilizadas para marcar a importância de um acontecimento ou festividade, para caracterizar o quotidiano, para assinalar uma determinada característica identitária e até para fazer pontes entre passado e presente, como é o caso de certos pratos que os entrevistados referem que faziam em Moçambique mas que ainda hoje os fazem em sua casa.

A alimentação assume em muitos casos, um papel de relevo nos contextos de imigração, como forma de evocação das origens. Os hábitos alimentares congregam em si combinações de sentidos que são particularmente eficientes para evocar a “terra de origem” enquanto um todo sensorial (Rosales, 2007a).

As referências aos hábitos alimentares estão normalmente ligadas a eventos ou festividades religiosas do calendário islâmico, onde os entrevistados descrevem com mais rigor os pratos que eram confeccionados e consumidos, e os hábitos alimentares do quotidiano, onde só é referida o “estilo de comida” que se comia no dia-a-dia.

Os momentos do calendário islâmico que são mais referidos pelos entrevistados e associados aos hábitos alimentares são o Ramadão e a festa do Sacrifício. O caril de cabrito ou o caril de cabrito é quase unânime nos diferentes testemunhos, as chamuças também são referência comum, mas o tema central é a “comida indiana”, a esmagadora maioria refere que comia unicamente “comida indiana” nestas ocasiões:

“(…) chamuças... doces indianos... um caril de cabrito... arroz.. o prato principal era caril de cabrito depois havia um pudim quente... eu ainda hoje faço pudim quente para as minhas irmãs... e hoje em dia nós, na minha família, mesmo no fim do ramadão eu faço um pudim quente... é engraçado como esses hábitos ficam... depois havia um bolo de canela que a minha mãe fazia que eu também faço...”  
[entrevistado nº3]

Relativamente aos hábitos alimentares do dia-a-dia, todos os entrevistados referem que comiam “comida indiana” e alguns afirmam também comer “comida africana”. É de

registar que existe uma alusão à “comida portuguesa” mas só para enfatizar a importância da “comida indiana” no dia-a-dia:

“(…) As refeições, a mãe fazia em casa e é o mesmo tipo de refeições, praticamente, da nossa cultura, da Índia. É isso que nós fazíamos também. Embora alguns pratos eram confeccionados de acordo com a cozinha africana” [entrevistado nº1]

“(…) No resto do ano também comia-se comida maioritariamente Indiana... não se costumava comer comida africana... a única coisa que comia da comida portuguesa... era o bife.” [entrevistado nº4]

“(…) a comida era da gastronomia indiana (...) a minha mãe fazia lá em casa... a cozinha lá em casa era feita pela minha mãe... tínhamos cozinheiros lá em casa africanos... já se habituavam a fazer aquela comida indiana... comida africana também se comia lá...” [entrevistado nº2]

“Normalmente no dia-a-dia... durante todo ano... só se comia comida indiana (...) não... não se comia comida africana lá em casa.” [entrevistado nº3]

Há que ter em conta que os entrevistados, na maioria dos casos e na maior parte do tempo da sua vivência em Moçambique, viveram em casa dos pais. Os relatos sobre os quotidianos e as festas religiosas versam quase sempre sobre esta vivência de infância e juventude, sendo assim, os hábitos alimentares em ambiente doméstico a que se referem estão mais dependentes das opções dos pais do que deles próprios.

De qualquer forma, as referências à comida indiana nos seus discursos aparecem aqui como uma afirmação inequívoca da sua ascendência indiana, um dos entrevistados chega mesmo a afirmar “ a nossa cultura da Índia” quando fala das refeições que a mãe fazia em casa, outro refere que ainda hoje faz alguns dos pratos indianos que comia em Moçambique. Ou seja, nos discursos dos hábitos alimentares existe uma afirmação de diferença em relação aos “portugueses/europeus” que é contrária a um constante assinalar de semelhanças que caracteriza a maior parte dos discursos noutras áreas, e até o subtil distanciamento do “africano” que pauta alguns aspetos do discursos em certas áreas, nesta, em alguns casos, ganha contornos de uma aproximação. A afirmação de uma ascendência indiana e de uma “indianidade” é feita de uma forma bem mais clara e

bem mais emotiva quando o discurso é acerca dos hábitos alimentares, parece ser na comida que a ligação à Índia ganha uma existência real nas memórias dos entrevistados.

### *A música*

Ora, em termos dos consumos musicais a maioria dos entrevistados referiu que ouvia música indiana tanto na rádio, como por meio de discos:

“Era o que a gente usava lá naquela época os gira-discos e rádio... o gira-discos a gente chamava gramofone (...) nós tínhamos discos indianos... deve ter vindo lá da Índia... mas também tínhamos Roberto Carlos... mas portugueses também (...) rádio... nós tínhamos lá estações locais eu lembro-me lá em casa aos domingos ouvia-se música da Índia havia uma emissão só para África... da Índia só para a África.” [entrevistado nº2]

Uma parte significativa dos entrevistados refere que ouve música indiana através dos irmãos mais velhos ou pais. Nos casos em que foram eles a adquirir a música, as preferências assentavam na música norte americana, inglesa e brasileira, música que hoje está fortemente associada a uma juventude dos anos 60 e 70:

“Música indiana... música indiana ouvia-se no gira discos porque depois com os amigos era musica inglesa, os Beatles, os Rolling Stones, o Elvis era tudo o que hoje em dia se ouve falar dos anos 70 (...) esses discos comprava eu... os indianos eram os meus irmão mais velhos.” [entrevistado nº3]

“Naquela época da minha juventude, gostava muito de ouvir o Roberto Carlos, também o Elvis Presley, o Cliff Richard por exemplo. Havia também alguns cantores indianos, na altura.” [entrevistado nº1]

A “música indiana” é ouvida na maioria das vezes por ação dos familiares mais velhos, está associada aos momentos em família, não é propriamente referida como uma escolha particular dos entrevistados. Isto não significa que os entrevistados não apreciassem este tipo de música, antes pelo contrário as referências são maioritariamente positivas, existindo na minha perspetiva até uma certa valorização da “música indiana”. De qualquer forma, é Elvis, os Beatles, Roberto Carlos e outros que

os entrevistados referem como uma escolha pessoal e é esta a música que mais emotivamente associam às suas vivências em Moçambique.

Esta associação está ligada à forma como os entrevistados estavam inseridos no contexto moçambicano e com as especificidades desta colónia. Estes eram na altura jovens num contexto urbano, pertenciam a uma classe média, tinham níveis de escolaridade elevados e socializavam com indivíduos da comunidade portuguesa/europeia. Numa colónia portuguesa com forte influência Britânica e com grande circulação de pessoas de várias nacionalidades, era muito mais aberto às tendências internacionais do que a metrópole à época. Tendo em conta este contexto não é de estranhar que enquanto jovens consumissem esta música e estes artistas.

A nível dos discursos é possível observar novamente uma aproximação a certas franjas da comunidade portuguesa/europeia, como a identificação com estes artistas e a valorização desta música, o que assinala a partilha de um certo capital cultural. Assim como marca um certo posicionamento de relevo na sociedade colonial moçambicana, no sentido que assinala a capacidade de mobilizar os meios para adquirir estes discos, demonstrando também que está em sintonia com o panorama artístico internacional da altura, ou seja, pode ser visto de certa forma como uma afirmação de “cosmopolitanismo”.

Quanto aos discursos acerca da “música indiana” embora se possa considerar que existe uma valorização desta, os entrevistados secundarizam-na em relação a outros artistas e a outra música. Considero que nestes discursos é reforçada a ideia que a ligação à Índia é algo de remoto que tem mais a ver com as gerações mais velhas. No entanto, a valorização da “música indiana” é, a meu ver, também uma valorização de alguns aspetos da sua ascendência indiana, mas feita com a cautela e distância já anteriormente referida.

## **Memórias da experiência da descolonização**

Embora a população alvo desta investigação possa ser incluída na categoria de “retornados”, esta têm uma série de características particulares (muçulmanos de ascendência indiana) que por vezes a leva a ser excluída no contexto do debate público e até mesmo, pontualmente, no contexto académico. No entanto, não sendo do âmbito deste trabalho discutir a construção da categoria de retornado, é pertinente abordar uma série de questões levantadas no discurso dos entrevistados, questões essas que são colocadas também por outras investigações que se debruçam sobre essa temática mesmo quando estas não incluem os muçulmanos de ascendência indiana no seu estudo. Na realidade, são populações que partilharam uma vivência em Moçambique, experiências de êxodo forçado e uma (re) adaptação a uma nova realidade. Embora este grupo de entrevistados tenha a suas particularidades, tem vários pontos em comum com os “retornados” que vieram da metrópole, ou filhos destes que já nasceram em Moçambique. Neste capítulo iremos abordar alguns desses pontos que irão ser analisados e comparados.

Os testemunhos recolhidos nas entrevistas refletem uma ambiguidade e complexidade que advém do próprio contexto social da altura e das relações construídas nestes contextos, mas também retratam a complexidade dos processos de construção da memória e a forma como os indivíduos tentam traduzir a sua experiência de vida num discurso coerente. A vivência em Moçambique é reconstituída de várias maneiras nos relatos destes indivíduos, mas todas elas implicam uma carga emocional bastante elevada, sentimentos de nostalgia e idealização, de momentos felizes da juventude e infância, mas também de dor e desilusão pelo abandono abrupto do que consideram a sua terra e de toda uma vida que lá construíram.

Machado (2011), ao abordar os testemunhos de cinquenta retornados, refere esta complexidade do contexto colonial e das relações que lá se produziam, as emoções e sentimentos de perda e mágoa pelo êxodo forçado assim como as diferentes formas como estes indivíduos entendem esta experiência de vida:

“A partir dos testemunhos dos cinquenta “retornados” entrevistados, foi possível constatar a complexidade de relações construídas nos espaços africanos, assim como as memórias e representações realizadas no presente.

Mais de três décadas volvidas desde as experiências de África e “retorno”, estes indivíduos reconstituem o seu passado de diferentes formas, que vão desde a mágoa daquilo que foi deixado para trás, à romantização do passado” (Machado, 2011:107).

Uma das análises que se pode fazer aos testemunhos dos entrevistados, também abordada por Machado no seu estudo, é que estes ultrapassam as dicotomias simplistas (colonizador/colonizado, europeu/africano, civilizado/selvagem, etc.) com que por vezes é analisado o contexto colonial. Estes relatam um quotidiano, um dia-a-dia que é marcado por uma variedade e complexidade de relações que vão bem mais além do que uma lógica que reduz a realidade social a binómios de oposição.

Castelo (2007) refere que nem os colonos nem as populações locais podem ser vistos como pertencentes a dois grupos imutáveis, homogêneos, absolutamente opostos entre si, tanto social como politicamente. Ambos, colonos e indígenas, tinham no contexto colonial proveniências diversas, relacionavam-se entre si e uns com os outros de formas diversas, e além do mais estas próprias relações evoluíam com o contexto histórico:

“Nem os colonos nem as populações locais podem encarados como membros de dois grupos raciais estanques, distintos diametralmente opostos em termos políticos, económicos, sociais e culturais- de um lado os colonizadores (europeus/brancos/civilizados), o poder, a coação, as vantagens económicas; do outro os colonizados (africanos, negros, primitivos), a submissão, obediência, o trabalho” (Castelo 2007: 215)

Castelo ilustra esta ideia com os relatos de filhos de colonos, já nascidos nas colónias, que não adotavam as visões estereotipadas dos africanos. Relatos de infâncias e juventudes descrevem a aprendizagem das línguas africanas locais, a partilha de vivência e de relações de cumplicidade e amizade com estes, considerando-os como família.

Esta complexidade das relações coloniais encontra-se, na minha perspetiva, bem visível nos testemunhos dos entrevistados. Os relatos sobre os seus quotidianos, sobre os seus consumos, sobre a sua vida no espaço doméstico, sobre as suas festas, vizinhos e amigos permitem uma visão mais ampla da multiplicidade e variedade das experiências coloniais. Assim acontece porque estes elementos pertencem a um grupo

social que ocupa uma posição de alguma ambiguidade dentro da sociedade colonial moçambicana, e que por vezes é esquecido na análise destes contextos.

Os testemunhos falam de relações amizade e cumplicidade com “portugueses de Portugal”, e “africanos de lá”. O entrevistado nº 3 fala na melhor amiga portuguesa que ainda hoje conhece, fala na amiga negra que tinha na escola, que era a única porque “a gente já sabe como é que era naquela altura”, e dos amigos não muçulmanos que o irmão tinha na tropa, que gostavam de ir à sua casa no ramadão porque “comia-se bem”. O entrevistado nº 4 fala com alguma emoção de um filho de um empregado a quem pagou os estudos e que pediu para vir com ele quando este teve que migrar para a metrópole, fala também da sua infância como muçulmano num colégio dos Maristas onde não se sentiu discriminado e onde “aprendeu muito com os irmãos”.

Todos estes relatos refletem a multitudine das experiências coloniais, a multitudine das relações no contexto colonial e a complexidade desta, inclusive a ideia de abertura social que se tem relativamente ao espaço social colonial (por oposição à metrópole, mais fechada e conservadora). Apesar da sociedade colonial assentar em poderosas relações de exploração e dominação, que discriminavam os indivíduos segundo uma ideia de raça, conferindo-lhes características e atribuindo-lhes funções e papéis sociais determinados (Henriques, 1998), este contexto não impedia, que ao nível das relações, outro tipo de lógicas preponderasse. Também não se pretende afirmar que estas relações relatadas nos testemunhos se desenrolam num plano de relativa igualdade, e eram imunes ao contexto que as cercava. Mas estas não podem ser convenientemente analisadas dentro de uma lógica de grupos sociais estanques, em oposição entre si, ligados por relações cristalizadas no tempo e exclusivamente entendidas através de contexto político e económico mais abrangente.

A perspetiva dos entrevistados parte de uma posição que reforça ainda mais a necessidade de ultrapassar uma visão simplista e dualista da realidade colonial. Ora, a posição de ambiguidade pode ser explicada quando se analisa as relações entre as comunidades muçulmanas indianas, as autoridades coloniais e outras comunidades. As políticas do estado colonial foram também sofrendo alterações, têm momentos e fases distintas e isso refletiu-se na posição que a população muçulmana indiana foi tendo no contexto colonial moçambicano.

As autoridades coloniais englobavam formalmente, e em várias ocasiões, os indianos em Moçambique na categoria de asiáticos, independentemente da sua origem

ou religião. Veem-nos muitas vezes com bastante desconfiança, acusavam-nos de ganância, avareza, promiscuidade, entre outros defeitos. Existe uma clara discriminação tanto ao nível formal como informal desta população, exemplo disto são as várias leis que se promulgaram para controlar ou proibir a circulação de asiáticos em Lourenço Marques (Zamparoni, 2000). No entanto, as autoridades coloniais admitem a importância destas populações no desenvolvimento da economia colonial, que ocupavam, em certos casos, lugares chave neste sector, e por vezes chegam a ter relações muito próximas e altamente privilegiadas com as elites coloniais europeias e com as autoridades coloniais em Moçambique. As relações entre autoridades coloniais e as comunidades islâmicas dividem-se, de uma forma geral, em dois momentos. Um primeiro que vai de 1941 até 1961, onde o Islão é visto pelo aparelho colonial como uma séria ameaça à presença portuguesa em África, e que tem como objetivo a implementação de uma agenda pan-islâmica na região. Um segundo a partir de 1961, onde as autoridades coloniais tentam uma aproximação às lideranças das comunidades islâmicas no sentido de as tentar utilizar como aliadas no contexto da guerra colonial (Machaqueiro, 2011).

Estes dois momentos não estão completamente separados, estão unidos por várias continuidades. As relações do estado colonial com estas comunidades são quase sempre marcadas pela ambiguidade, por imagens duplas acerca do “muçulmano” (tanto positivas como negativas). As autoridades coloniais tinham visões diferentes entre o Islão asiático/indiano e o Islão africano, sendo o primeiro visto como o original, o verdadeiro e por isso o mais perigoso, e o segundo como a imitação, o superficial e o mais manipulável (Idem). Na verdade, as relações entre as comunidades indianas muçulmanas e as africanas locais também configuravam um panorama complexo e multidimensional. Era comum os homens muçulmanos indianos casarem ou viver em concubinação com as mulheres negras e na maioria das vezes, reconheciam os filhos destas relações, dando-lhes nomes muçulmanos e garantindo que a sua educação fosse feita nas madrassás (Zamparoni, 2000). Mas também existiam tensões entre os muçulmanos indianos e os africanos, comportamentos discriminatórios entre muçulmanos com ascendência indiana e os africanos convertidos.

Ora, esta posição particular da comunidade muçulmana indiana dentro da sociedade colonial moçambicana desafia, como já foi referido, uma visão simplista e dualista desta, no sentido que é uma posição que não pode ser englobada em nenhum

dos antípodas desta perspetiva. Isto é, não está na posição de colonizador ou de colonizado, de selvagem ou de civilizado, de europeu ou de africano, colocando assim em causa a lógica de análise desta perspetiva. Estas populações por vezes conseguem estabelecer relações privilegiadas com as elites coloniais, no entanto não escapam à discriminação tanto formal como informal destas (a discriminação é num nível menos acentuado daquele que é aplicado às populações locais africanas). Têm relações com as populações africanas que, por vezes, causam estranheza às próprias elites e autoridades coloniais. No entanto, estas relações privilegiadas não impendem que discriminem estas populações em diferentes momentos. Esta posição particular dentro da sociedade colonial moçambicana faz com que ocupem uma posição algo intermédia e que mostra o panorama diverso e multidimensional das relações coloniais em Moçambique.

### *Sentimento de perda*

Um dos pontos mais importantes nos testemunhos dos entrevistados e que emerge, de uma forma ou de outra, em todas as entrevistas, prende-se com um sentimento de perda que é transversal a todo o seu discurso e em que lhe é estruturante. Se nalguns casos este sentimento é acompanhado por um sentimento de injustiça, pois sentem-se injustiçados pela forma como os eventos se desenrolaram, e por estes não terem sido retratados de uma forma “verdadeira”, noutros casos traduz-se igualmente num sentimento de desilusão. Muitos dos entrevistados tinham expectativas de uma vida em Moçambique que acabaram por ser frustradas.

Pinto e Faria (1996) referem um sentimento semelhante no seu estudo acerca dos retornados. Afirmam que o sentimento de amputação é um traço comum em todos os discursos destes, até mesmo os de 2ª geração (já nascidos em Portugal). Este é, segundo os autores, entendido como um sentimento de perda súbita e drástica de todas as referências identitárias, sendo um elemento central no seu discurso:

“No que diz respeito à identidade de retornado verificamos, que a amputação constitui o seu elemento privilegiado. Mais do que revolta inconformismo ou a saudade, o sentimento de amputação surge como único elemento comum a todos os discursos, tanto na primeira como na segunda geração.” (Pinto; Faria, 1996:106)

No caso dos entrevistados deste trabalho não existe uma total perda das suas referências identitárias no processo do seu êxodo forçado. A afirmação de uma identidade muçulmana e de uma ascendência indiana, ainda mesmo que com algumas alterações, não desapareceu com a chegada a Portugal continental. No entanto, existe uma perda clara de alguns dos referenciais identitários ligados ao contexto moçambicano e um sentimento de perda devido a um êxodo forçado que em muitos aspetos é central no seu discurso.

Pena Pires (2003) refere também que os elementos identitários que foram construídos em torno da vivência comum, o abandono das colónias, têm acima de tudo uma referência de perda. Machado (2011) sublinha a importância do trauma e dos sentimentos de perda no processo de descolonização, para a construção do discurso dos retornados a cerca da sua experiência em África:

“ (...) os “retornados” formaram memórias moldadas por um processo de descolonização abrupto, que indubitavelmente deu um carácter mais dramático à experiência africana e ajudou a construir a seu respeito imagens romantizadas de um tempo que os acontecimentos políticos de 1974-75 subitamente interromperam.” (Machado, 2011:107)

Um dos entrevistados, resume este sentimento de uma forma concisa ao lembrar os tempos que viveu em Moçambique:

“(...) aqueles tempos nunca mais voltarão, aquela vida nunca mais eu vou ter... aquela vida, aquele convívio, aquela fraternidade, aquela irmandade, aquele viver... aquilo... nunca mais...” [entrevistado nº2]

Esta reconstrução romanceada do passado dota de sentido essa experiência traumática que foi o abandono do local onde se viveu. O sentimento de perda baseia-se precisamente numa experiência de vida que, vista desde o presente, foi única. Este sentimento é ainda mais forte para os entrevistados porque se refere a um momento da sua vida que é a juventude e que é frequentemente marcado de experiências únicas e sentimentos de saudade. Este é um fator importante na medida em que os entrevistados sentem que era uma altura específica da sua vida, marcada por amizades, namoros e relações de convivialidade únicas.

## *Visões sobre a descolonização*

Um dos momentos onde se pode melhor observar este sentimento de perda, de desilusão e por vezes revolta é na forma como os entrevistados falam da descolonização. Exceto um, todos os entrevistados abordam este assunto sem serem questionados acerca dele, abordando-o de uma maneira bastante crítica em relação à forma como o processo se desenrolou. Nenhum dos entrevistados se mostrou contra a independência das colónias nem contra a independência de Moçambique mas a descolonização, segundo estes, foi “mal feita”. Alguns dos testemunhos defendem que as “falhas” neste processo advém do excesso de celeridade com que foi conduzido. Segundo esta perspetiva, a descolonização foi feita apressadamente, deveria ter sido realizada em várias fases que conduziriam gradualmente à independência:

“ (...) A descolonização foi mal feita... devia ter sido de forma faseada e permitindo que toda a gente pode-se ter lá ficado, esta má descolonização fez com que Moçambique tivesse perdido pessoas que acreditavam e que podiam ter algo de importante a dar ao país...eu era dessas pessoas que acreditava em Moçambique.” [entrevistado nº4]

Outro entrevistado refere ainda:

“ (...) eu para mim a descolonização portuguesa, no meu entender, na minha opinião pessoal foi muito mal feita. Porque se a descolonização fosse feita conforme os ingleses fizeram, eu no meu entender, muitos dos portugueses que deixaram Moçambique na época, teriam ficado.” [entrevistado nº1]

Outros entrevistados defendem também que o processo foi conduzido com negligência, que o interesse das populações que lá habitavam não foi tido em conta e a celeridade com que foi resolvido é reflexo disso:

“ (...) Eu nunca pensei em vir viver em Portugal, eu era individuo que... era a favor da independência de Moçambique, queria a independência de Moçambique... e queria ficar lá ... apanhei um banho de água fria!!! Da maneira como foi a independência dada ou feita... eu tenho a sensação que Portugal abandonou pura e simplesmente ... abandonou aquilo... peguem lá nisto e foi-se embora... eu queria ficar lá... eu só vim três anos depois da independência.” [entrevistado nº2]

Em Portugal, a questão da descolonização foi talvez a mais fraturante dentro do MFA, as primeiras declarações da JSN no 25 de Abril defendendo a integridade dos territórios portugueses em África levantou várias preocupações no seio da FRELIMO, esta decidiu aumentar a pressão sobre o governo provisório da metrópole, intensificando as ações de guerrilha. Num primeiro momento, pós revolução, a situação em Moçambique foi de impasse, a FRELIMO exigia como prerrogativa para as negociações de paz o reconhecimento da independência, enquanto o governo português sobre forte influência de Spínola e da JSN exigia a paz antes das negociações. Havia em Moçambique o que MacQueen (1997) denomina a «terceira força», isto é, um conjunto de organizações e figuras políticas apoiados por certos sectores da sociedade moçambicana que se opunham à FRELIMO e que propunham várias e diversas soluções que no seu amago rejeitavam uma independência imediata de Moçambique, e negociações com o governo português que não tivessem a FRELIMO como único interveniente. Mas esta terceira força nunca conseguiu constituir uma plataforma unida, os diferentes grupos e figuras representavam uma gama de interesses tão diversos e opostos (desde separatistas brancos a etno-nacionalistas) que acabaram por se provar incompatíveis.

As soluções defendidas pelos entrevistados estão presentes em alguns dos sectores políticos desta terceira força, e em certos casos refletem-se mesmo em algumas das ideias defendidas JSN e Spínola no que toca ao faseamento do processo, e à velocidade com que devia ser gerido. Embora os erros e as soluções apontados pelos entrevistados possam estar refletidos nas ideias de determinadas figuras e forças políticas, tanto da altura como atualmente, o que é unânime nos testemunhos é a ideia que a descolonização não deveria ter tido como resultado o êxodo forçado, de um determinado sector da sociedade moçambicana da altura. Alguns dos entrevistados nomearam responsáveis para o “falhanço” do processo, algumas figuras ainda hoje relevantes no ambiente político português, e que tiveram uma participação bastante considerável no processo de descolonização, são apontadas pelos entrevistados.

Pena Pires (2003) refere que as circunstâncias que levaram ao abandono das colónias por parte dos retornados e a própria forma como este êxodo se desenrolou, tiveram um impacto profundo na memória destes, e em muitos casos se traduz num sentimento de desconfiança em relação aos partidos políticos de esquerda portugueses e figuras públicas que tiveram ligadas à descolonização. Embora nem todos entrevistados

tenham demonstrado esta desconfiança, alguns responsabilizam diretamente algumas figuras públicas portuguesas ligadas à esquerda, que foram preponderantes no processo de descolonização, pelos “erros de condução” deste:

“ (...) a independência... eu era a favor da independência ... claro... mas a independência teria sido dada para o povo lá vivente branco preto amarelo enfim e não entregue a um bloco comunista isso foi um erro em que os culpados ainda vai rezar... Mário Soares, Almeida Santos companhia limitada a história tá para ser feita” [entrevistado nº2]

A forma abrupta como os acontecimentos se deram no pós 25 de Abril e pós acordos de Lusaka, levou a uma situação de instabilidade em Moçambique, que os entrevistados apontam como sendo fundamentais para a decisão de abandonar o local:

“Saí de Moçambique por causa da instabilidade e pela falta de condições de vida que se viviam altura... depois da independência ... mantive a nacionalidade portuguesa renunciando à moçambicana por motivos ideológicos... não concordava com o Marxismo.” [entrevistado nº 4]

O sentimento de medo está presente no discurso dos entrevistados, como se pode ver no seguinte excerto:

“Por causa dos tumultos e dessas coisas... matavam as pessoas...naquela altura depois da independência...portanto... as pessoas não podiam sair de casa porque podiam ser assaltadas podiam ser mortas... podiam ser maltratadas...então os meus pais tiveram medo que nos acontecesse qualquer coisa e mandaram-nos embora eles ainda ficaram lá dois ou três anos mas depois foram-se embora.” [entrevistado nº 3]

Outro entrevistado descreve a experiência traumática de uma cunhada, para dar conta da situação de insegurança que se fazia sentir:

“ (...) Não havia médicos, não havia nada, uma das minhas cunhadas teve o segunda filha em casa e ela própria é que teve de cortar o cordão umbilical...isto em setenta e cinco... não havia médicos não havia nada... estava sozinha em casa sentiu que ia ter a criança deitou-se na cama esterilizou a tesoura... quando penso nisto até me arrepio... na altura não havia telemóveis não havia nada... o meu irmão quando chegou a casa viu-a neste estado, foi a correr chamar uma outra minha cunhada que era médica e ela depois fez o resto... mas pronto ela podia ter morrido... os anos 75, 76, 77, até 86, 87 foi muito mau... não havia comida... em 81, 82 não havia

comida, eu lembro-me que íamos lá visitar os meu sogros passávamos pelo Zimbabué para levar comida para eles... foi muito mau.” [entrevistado nº3]

Logo depois da assinatura dos acordos de Lusaka, o movimento Moçambique Livre, que juntava vários movimentos e figuras anti-FRELIMO de todos os espectros políticos sociais e até raciais, desencadeou uma revolta que se espalhou por outras cidades do país e que se traduziu em algumas dezenas de mortos. A 21 de Outubro de 1974, uma escaramuça entre um grupo de comandos portugueses à espera de serem repatriados e um grupo de jovens pró-FRELIMO despoleta uma onda de violência e pilhagens por toda a cidade de Lourenço Marques e que se traduz em dezenas de mortos, em especial entre os colonos brancos (MacQueen, 1997). Estes incidentes são reflexo de um clima de tensão social e crise financeira que se fez sentir em Moçambique nesta época e que se traduziu nas suas fases mais agudas em episódios de violência. Muitos dos colonos brancos e da comunidade indiana, antes mesmo da independência, abandonam o território rumo não só a Portugal mas a vários outros países, entre eles Brasil e África do Sul.

“Eu assisti á independência... que eu queria ficar lá... só vim 3 anos depois da independência... a independência apanha-me eu a sair da tropa... eu era militar saí da tropa e fui para o tribunal... era escrivão... tribunal da comarca de Nampula (...) fui para o tribunal... os portugueses que lá estavam todos saíram pouco a pouco... estava lá só um português... o juiz era português (...) assim que se deu a independência 6 meses depois esse juiz foi transferido para Lourenço Marques e depois foi para Portugal” [entrevistado nº2]

O processo de descolonização de Moçambique foi relativamente pacífico comparado com o de Angola o que possibilitou a permanência de milhares de cidadãos portugueses no território, mas estes acabaram por muitas vezes serem vistos como “ex-colonialistas” e por vezes perseguidos e encarcerados sem julgamento prévio (MacQueen, 1997). A vaga de nacionalizações conduzida pelo regime da FRELIMO, que colocou sobre a alçada do governo a maioria dos serviços sociais, o sistema de educação e mais tarde os bancos portugueses, veio aumentar o descontentamento entre os restantes cidadãos portugueses em Moçambique, que gradualmente foram abandonando o país. O mesmo sentimento se fez sentir por um dos entrevistados que refere:

“Só que às tantas aquilo começou a ter grupos dinamizadores comunas... aquilo virou comunismo...aquela época da independência... e então começaram a fazer no quintal... aquilo tinha um enorme quintal no tribunal machamba...machamba é uma espécie de uma horta... então o grupo dinamizador obrigavam-nos a fazer uma limpeza do quintal e plantar coisas e tal ao sábados... nos fazíamos isso... depois aqueles escrivãos desapareceram tudo começou a entrar africanos... tudo lá... pessoas que não tinham ainda noção da lei do código e etc... e eu que estava lá tinha mais conhecimento do que eles todos... vinham aqueles graúdos! Mas tinham que perguntar a mim... e às tantas eu comecei a sentir-me mal... porque os gajos começaram a me olhar... assim de esquelha... depois vieram saber que eu tive dois louvores na caderneta militar... mas não matei nenhum preto (... ) quem tinha servido o serviço militar eram considerados fascistas... eu apanhei um banho de água fria! Nunca pensei que aquilo fosse assim... pensei que fosse nós todos a viver juntos... que a vida mudasse para melhor... começou a haver falta de coisas... falta de comida falta de tudo... e abusos começou a haver abusos... aquilo era uma ditadura! Passou a ser uma ditadura mas agora comunista...” [entrevistado nº 2]

O facto das populações indianas terem um lugar particular no sistema colonial português em Moçambique contribuiu, muito certamente, para que também estas fossem associadas ao colonialismo na pós-independência. Como se pode ver pela citação anterior, o entrevistado realizou o serviço militar e, portanto, foi visto como fazendo parte do regime fascista. O entrevistado estava perante a consolidação de um sistema político que não o incluía, ou que o fazendo, colocava-o em estreita associação com o poder colonial. O fim do colonialismo representava, para o entrevistado, o fim de uma ditadura e, portanto, a perspectiva de uma sociedade mais incorporante. Mas o novo sistema impunha uma redefinição das categorias sociais que excluía as pessoas que eram vistas como próximas ao regime colonial.

### ***Partida de Moçambique e chegada a Portugal: trajetos e migrações***

Alguns dos entrevistados referem que antes de virem para Portugal depois do processo de descolonização passaram ainda uma temporada na Índia, em casa de tios ou avós. Ainda houve quem, não só tivesse feito esta “escala” antes de vir para Portugal,

como voltou a emigrar para outro país poucos anos depois de ter chegado à antiga metrópole.

“ (...) houve uma época, aquela época da crise, houve uma época em que eu não conseguia pagar o apartamento e tinha rendas atrasadas e o banco deu-me 8 dias para resolver o problema. Dado que a situação era difícil eu tive de abandonar a minha família e sozinho fui para Inglaterra (...) fui trabalhar lá dois anos e pronto.” [entrevistado nº1]

Outro entrevistado refere ainda:

“Eu saí de moçambique e estive na Índia três anos... o meu tio foi... para a casa que nós fomos (...) era uma casa muito simples.” [entrevistado nº 3]

Pena Pires (2003) refere este tipo de casos onde o êxodo das ex-colónias se dirigiu para outros países. Por vezes esta migração significou a fixação, outras vezes serviu como uma escala para poder adquirir uma base de recursos que possibilitasse uma integração mais fácil em Portugal, ou simplesmente foi fruto das “vicissitudes da fuga”. Neste caso observa-se a última hipótese, foram os laços familiares na Índia que “falaram mais alto” no momento da fuga.

Os pais do entrevistado nº3, temendo a violência e insegurança que se fazia sentir em Lourenço Marques, mandaram os filhos mais novos para os seus familiares na Índia. No caso do entrevistado nº1 a fuga para a Índia (Damão) acabou por ser uma escala antes de ir para Portugal para lá deixar familiares, temendo que estes pela sua avançada idade não se conseguissem adaptar a uma realidade que para eles era desconhecida.

Pena Pires refere também casos de remigração, isto é, ao fim de um certo tempo de estadia em Portugal após êxodo das colónias, o indivíduo volta a migrar para outro país, como é o caso do entrevistado nº1. Para o autor este processo deve-se a uma apreciação negativa da experiência de integração na sociedade portuguesa, embora neste caso particular esteja mais relacionado com dificuldades a nível económico. O entrevistado nº1, passou por dificuldades financeiras durante a crise económica que Portugal experienciou no início dos anos oitenta, não conseguindo pagar as suas dívidas ao banco e por isso optou por migrar para a Inglaterra sozinho deixando para trás a sua família. Aí, começou a trabalhar numa cozinha de um restaurante e acabou por mais tarde regressar a Portugal.

Como já foi referido o sentimento de perda é um dos elementos mais importantes no discurso dos entrevistados. Este elemento não só é comum a todos os testemunhos, mas também é recorrente em todos e é, de certo modo, um dos elementos organizadores das narrativas e memórias que estes indivíduos produzem sobre a sua experiência em África. O êxodo forçado de Moçambique representa para os entrevistados o abandono abrupto da vida e dos projetos de vida que construíram nesse espaço, espaço este que consideram “a minha terra”.

A chegada a Portugal significou uma adaptação a um novo contexto, um processo descrito como doloroso e que passa por uma reconfiguração profunda do seu posicionamento no espaço social e conseqüentemente, na forma como se percebem e percebem o mundo. Esta adaptação torna-se ainda mais difícil devido ao facto que quase todos os entrevistados terem deixado em Moçambique a quase totalidade do seu património:

“ (...) tive que pedir a nacionalidade do meu pai que tinha mantido a portuguesa para vir para Portugal...e saí de lá... com uma mala de 20 kilos... eu não trouxe nada... meu pai também não trouxeram nada... pouco a pouco viemos para aqui...” [entrevistado nº2]

“Não trouxemos nada... deixamos lá tudo... foi uma viagem muito atribulada ... a única coisa que trouxe foram umas fotografias deles [colegas de faculdade] e uns poemas que me tinham feito.” [entrevistado nº3]

“Não sei se sabe naquela época havia uma organização chamada IARN... Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais, portanto havia essa equipa que estava instalada no aeroporto de Lisboa. Então, qualquer cidadão que vinha de Angola, Moçambique ou de outras colónias, então tinham esse apoio de 2.500 escudos por cada pessoa. Então nós éramos 4, então 2 contos e quinhentos...cinco...dez contos, não é? Então com esses 10 contos, recebi e fui para 1 residencial em Lisboa.” [entrevistado nº1]

A perda de quase todo o capital económico coloca os entrevistados numa situação fragilizada à chegada a Portugal. Este capital tem uma certa preponderância tendo em conta o momento histórico e contexto social abordado e é determinante no enquadramento do agente social numa ou noutra classe social, sendo que “...a posição ocupada pelos agentes no campo das classes sociais traz uma série de conseqüências

diretas e indiretas às suas práticas e no interior dos outros campos.” (Accardo, 1991: 37).

Esta perda, do capital económico, trouxe então sérios constrangimentos à capacidade de mobilização dos outros capitais que os entrevistados tinham ao seu dispor. Além deste constrangimento, tiveram ainda que se confrontar com uma perda de capital simbólico à chegada a Portugal (não só decorrente da perda de capital económico) e conseqüente tentativa de integração no tecido social português. Entendemos que o conceito de capital económico, segundo os modelos de análise e a linguagem analítica desenvolvidos por Pierre Bourdieu (2002), é adequado para compreender a situação destas pessoas. Neste sentido, o conceito de capital é entendido como um manancial de recursos, que podem ser utilizados pelos atores sociais e que, através destes, operam de forma a conseguir algum poder negocial nos espaços sociais em que participam. No que respeita ao capital económico, falamos então do conjunto de recursos económicos que um agente social pode mobilizar, particularmente o dinheiro e património em geral.

A forma como os entrevistados foram percecionados no contexto português na altura, a perceção geral dos capitais e da capacidade e forma de mobilização destes, colocou-os numa posição muito mais frágil do que aquela que estavam habituados em Moçambique:

“No principio foi difícil... no principio foi um bocado difícil... é que eu sentia muito que as pessoas não gostavam de nós... eu vim para cá em 78 foi uma altura de crise... as pessoas viam, nós os de lá de fora... os retornados como eles nos chamavam... vinham para cá roubar os empregos deles... sentíamos nitidamente mesmo os colegas de trabalho e tudo... não nos trataram muito bem não nos ajudavam... por acaso sentimo-nos mal aqui...”  
[entrevistado n°2]

Pena Pires (2003) refere que os retornados beneficiaram tanto das redes sociais que os ligavam entre si mas também das que conseguiram manter na metrópole (compostas pelos vínculos sociais que tinham construído antes de migrarem para as colónias) no seu processo de integração no tecido social português. Refere também que uma reestruturação do mercado de trabalho da altura exigia níveis de qualificação escolar mais comuns entre os retornados do que no resto da população portuguesa, que facilitou

a sua reinserção profissional (para os que tinham níveis de escolaridade médios e elevados).

Tiesler (2005) refere que um dos fatores que facilitou a integração dos muçulmanos de origem indiana que vieram das ex-colónias pós 25 de Abril, foi estes terem encontrado em Portugal um grupo de muçulmanos (também de origem indiana) que já viviam neste contexto desde do início dos anos cinquenta. Estes faziam parte de uma elite que tinha vindo para Portugal por motivos educacionais e que tinha as capacidades económicas, sociais e intelectuais para resolver os problemas burocráticos que se levantavam aos recém-chegados. Este primeiro grupo de estudantes muçulmanos é denominado por Tiesler de «a inteligência migratória» da comunidade islâmica em Portugal. A autora refere também que os muçulmanos que vieram de Moçambique rapidamente conseguiram voltar às suas antigas profissões (na sua maioria ligadas ao comércio), o que facilitou em muito o seu processo de integração.

No caso dos entrevistados deste trabalho as referências aos primeiros tempos em Portugal e a forma como conseguiram os primeiros empregos não são muitas, no entanto um dos entrevistados refere que o primeiro trabalho que teve ao chegar a Portugal, foi-lhe facultado por um conhecido dos seus tempos em Moçambique:

“ (...) quando eu estava em Moçambique o último emprego meu foi numa indústria de vestuário e o dono dessa empresa já estava cá em Lisboa e ele quando saiu de Moçambique para Portugal disse “quando você vier para Portugal eu dou-lhe apoio”. Então ele deu-me esse apoio e eu comecei a trabalhar num café que ele tinha cá, nos Anjos, que era próximo da residencial onde eu fiquei.” [entrevistado nº1]

É também importante referir que existiu uma mobilização do capital cultural, sobretudo devido aos graus de escolaridade dos entrevistados, e que se afigura como determinante na integração em Portugal. Três dos quatro entrevistados têm frequência universitária e as suas profissões atuais mostram que podem ter beneficiado deste tipo de capital no seu processo de integração. Embora só dois o tenham referido claramente, todos os entrevistados entendem, de uma forma ou de outra, que conseguiram reconstruir a sua vida em Portugal com sucesso.

Em suma os testemunhos das entrevistas refletem a complexidade das relações coloniais, a importância e o significado que tiveram estas vivências para os entrevistados e que se pode observar nas fortes emoções que expressam ao falar destas,

e a forma como as entendem e falam delas. A complexidade e variedade das relações coloniais refletida nas entrevistas não podem ser analisadas sob uma perspectiva que reduz estes factos sociais a uma lógica dualista de oposições. Existem vários grupos sociais no contexto colonial, estes grupos não são estanques nem homogêneos, nem se encontram em perfeita oposição entre si, a natureza das suas relações varia conforme os momentos históricos e os seus intervenientes (Castelo, 2007; Machado, 2011). Assim, a simplificação do contexto colonial a uma lógica de colonizador/colonizado, explorador/explorado, europeu/africano etc. acaba por ser uma forma de ignorar a diversidade e complexidade das relações e experiências coloniais. Os discursos dos entrevistados iluminam ainda mais esta diversidade e complexidade, porque partem de uma perspectiva de uma determinada população que ocupa uma posição de uma certa ambiguidade dentro do contexto colonial moçambicano.

Como já foi referido, um dos elementos comum e por vezes estruturante nos testemunhos dos entrevistados é o sentimento de perda, este é transversal a todas as entrevistas, em certos casos chega mesmo a ser, no meu ponto de vista, o organizador principal do seu discurso. A descolonização é o acontecimento que marca mais profundamente os entrevistados, na medida em que assinala o fim da vida em “África”, que é recordada quase como um “paraíso perdido”. África, Moçambique e em especial Lourenço Marques, são vistos como locais de uma grande beleza onde a vida era pacífica, onde “se tinha tempo para tudo” [entrevistado nº2], onde “as pessoas eram muito amigas eram muito unidas” [entrevistado nº3], onde “as relações com os vizinhos eram muito próximas brincavam na casa uns dos outros, tratavam-se por tu não havia cá o você” [entrevistado nº4], onde as relações entre comunidades diferente e as relações interétnicas eram “cordeais” [entrevistado nº3] onde “Portugal não explorou beneficiou Portugal fez lá casas fez estradas fez hospitais” [entrevistado nº2].

Note-se que os entrevistados na sua maioria entendem que a descolonização foi “mal feita”, e que os acontecimentos que se desenrolaram neste episódio da história portuguesa foram retratados de uma forma incorreta ou omissa. O sentimento de perda não só é fruto de um êxodo forçado, mas também de um processo de integração na sociedade portuguesa da altura que foi, segundo a opinião de alguns entrevistados, difícil e penoso. A maioria perdeu quase a totalidade dos seus haveres no êxodo, uns afirmam ter tido dificuldades financeiras à chegada, outros referem que foram alvo de discriminação por ter sido identificado como retornado.

Esta perda de capital económico e simbólico no êxodo, que se manifestou numa dificuldade inicial de adaptação a um novo contexto, pode ter sido compensada pela mobilização do capital cultural e social ao dispor dos entrevistados. Embora as referências a este assunto tenham sido escassas, note-se que um dos entrevistados refere que o primeiro trabalho que teve em Portugal foi-lhe proporcionado pelo seu ex-patrão em Moçambique. Note-se também que três dos entrevistados frequentaram a Universidade e, tendo em conta as suas profissões atuais, parece terem beneficiado das suas habilitações académicas.

Embora só dois dos entrevistados o tenham referido claramente, todos dão a entender que na sua perspetiva se adaptaram com sucesso à vida em Portugal e que se sentem integrados neste contexto, um dos entrevistados refere inclusive “(...) Portugal é o melhor país para se viver como Muçulmano (...) sinto-me português...sinto-me muçulmano europeu.” [entrevistado nº4]. O processo de integração dos muçulmanos de origem indiana vindos das ex-colónias e em especial de Moçambique foi, como já foi referido, facilitado por alguns fatores entre os quais o conhecimento e domínio prévio da língua, uma rede de apoio aos recém-chegados composta de uma primeira vaga de migrantes muçulmanos de origem indiana pertencentes a uma elite muito ativa que dispunha de vários recursos, e uma facilidade em entrar no mercado de trabalho restabelecendo-se nas profissões que costumavam desempenhar no contexto colonial (Tiesler, 2005).

## CONCLUSÃO

Chegando ao fim deste trabalho é então necessário responder à pergunta: como é que este conjunto de indivíduos muçulmanos de ascendência indiana percebeu a sua experiência de vida em Moçambique?

Primeiro é preciso ter em conta que a experiência de vida em Moçambique foi um momento profundamente marcante na vida dos entrevistados, para muitos deles provavelmente o mais marcante. Note-se que só foi realizada uma entrevista a cada um, mas ainda assim, sem haver nenhum tipo de construção progressiva de relação de confiança com o entrevistador, os indivíduos transmitiam muita emoção na forma como se exprimiam, falaram da morte de parentes próximos, de relações familiares com os pais, da forma como partilhavam a sua experiência com os seus filhos, ou seja, uma série de assuntos profundamente pessoais e cheios de significado nas suas vidas.

A forma como os indivíduos veem a sua experiência de vida em Moçambique acarreta uma dimensão muito pessoal e muito própria que está ligada à sua história de vida. No entanto, existem elementos estruturantes no discurso dos indivíduos que são comuns, isto é, existem entre os entrevistados formas semelhantes de pensar e de falar sobre as suas experiências de vida em Moçambique.

Um destes elementos estruturantes e comuns aos discursos dos indivíduos é uma certa afirmação de proximidade em relação a um determinado segmento da comunidade portuguesa/europeia em Moçambique. Os indivíduos não se autoidentificam como fazendo parte deste grupo, mas dão a entender que partilham algumas semelhanças a nível do *habitus* e a nível do capital cultural. Esta afirmação pode-se observar nos vários episódios que os entrevistados relatam acerca das suas relações com membros deste grupo, nos seus discursos acerca dos seus quotidianos, nos seus consumos musicais e na completa ausência de referências acerca de comportamentos discriminatórios de membros da comunidade portuguesa, ou das autoridades coloniais em relação à comunidade muçulmana indiana.

Outro elemento baseia-se numa afirmação e valorização de alguns aspetos das suas origens indianas. Esta afirmação e valorização observa-se principalmente nos discursos acerca dos hábitos alimentares, onde é referida a preponderância da “comida indiana” não só a nível do quotidiano mas também a nível das festividades do

calendário islâmico. Existem também referências positivas em relação à “comida indiana” em geral, e a alguns pratos em particular. É também nos discursos dos hábitos alimentares a única vez que aparece uma referência clara “à nossa cultura” associando-a a esta comida.

Noutro aspeto que também se pode observar esta afirmação e valorização, ainda que só em alguns casos e de uma forma muito subtil, é nos consumos musicais.

Os discursos sobre processo de descolonização também apresentam um elemento estruturante em comum, ou seja, os entrevistados de certa forma partilham a ideia que este processo foi mal conduzido e que o seu êxodo forçado foi uma consequência direta dessa má gestão do processo. A maior parte dos entrevistados afirmam diretamente esta ideia, mas também se pode observar nas críticas que fazem ao processo havendo, conforme os entrevistados, um ou mais culpados, que na maioria dos casos são o governo português, algumas figuras que tiveram relevância no processo, e a FRELIMO.

Ainda outro elemento estruturante em comum, é uma ideia de uma adaptação com sucesso à vida em Portugal, ou seja, os indivíduos de uma forma ou de outra transmitem nos seus discursos acerca do processo de integração na sociedade portuguesa, uma ideia de sucesso. Alguns referem as dificuldades que passaram no início do processo, mas o elemento preponderante é o sucesso, associado, no caso de alguns entrevistados, a um sentimento de pertença.

E talvez o elemento mais central dos seus discursos, aquele que na minha perspetiva é um dos pilares mais estruturantes da totalidade da narrativa das suas experiências de vida em Moçambique, é o sentimento perda. Esta ideia de perda encontra-se presente nos discursos de todos os entrevistados, como também parece estar presente em todos os discursos de cada entrevistado. Este elemento pode-se observar na forma positiva, senão idílica, como os entrevistados descrevem Moçambique, os sítios onde viveram e como falam dos seus quotidianos nesses sítios. Também se pode observar na panóplia de sentimentos negativos e de desilusão que expressam em relação ao seu êxodo forçado e ao processo de descolonização, até no sucesso do processo de integração e no adotar de uma “nova casa”, pode-se observar este elemento, um certo tom marcado pela nostalgia e pela saudade expresso pelos entrevistados.

Antes de organizar todos estes elementos numa tentativa de resposta à pergunta de partida, é necessário apontar que a perspetiva dos indivíduos acerca da sua experiência de vida em Moçambique acaba de certa forma por constituir uma narrativa que ultrapassa largamente as vivências que estes indivíduos tiveram neste território, pode-se dizer inclusivamente que é uma narrativa ainda sem fim, no sentido que não se consegue separar da história de vida dos indivíduos, da forma como estes se veem e da forma como veem o mundo. Sendo assim, para melhor responder à pergunta de partida, é preciso ter em conta não só os discursos destes indivíduos acerca das suas vivências em Moçambique, mas também acerca dos acontecimentos e vivências que as sucederam.

Tendo em conta o contexto histórico e forma como estes indivíduos estavam inseridos na sociedade colonial Moçambicana, não é de estranhar que tenham tido relações pessoais e de vizinhança com membros da comunidade portuguesa/europeia, algumas destas até de bastante proximidade. Mas nos discursos dos indivíduos esta proximidade é evidenciada, é acentuada pela lógica do discurso e pela natureza dos episódios relatados. Os entrevistados, de forma consciente ou não, dão ênfase a esta proximidade, ênfase este que na minha perspetiva está ligado ao modo como estes se veem e se posicionam no contexto social Moçambicano.

Esta aproximação nos discursos reflete-se e é refletida numa suposta semelhança, em alguns aspetos, a nível do *habitus* e capital cultural. Os entrevistados ao enfatizarem esta proximidade estão, não só assinalar uma posição de relevo na sociedade colonial moçambicana, como se estão a afastar socialmente e identitariamente dos membros de outras comunidades.

Paralelamente a esta aproximação, os entrevistados fazem no seu discurso uma afirmação e valorização de alguns aspetos da sua “indianidade”. Os hábitos alimentares são o exemplo mais relevante, É na “comida indiana” que os entrevistados de uma forma mais emocional se ligam à sua ascendência. Mas esta afirmação e valorização da sua “indianidade” no discurso acerca dos hábitos alimentares contrasta com silêncio e a desconexão emocional em relação à sua ascendência em outros discursos acerca de outros assuntos. Na minha perspectiva, o facto dos entrevistados fazerem uma gestão cautelosa deste item identitário, pode estar relacionada à forma como socialmente a sua “indianidade” tinha que ser cuidadosamente gerida no contexto moçambicano, mas provavelmente estará mais relacionada com o facto dos entrevistados verem a Índia

como um lugar remoto, do qual muitos já não partilham a língua, não tem qualquer parente próximo a residir lá, não a sentem como se fosse “a sua terra”. Isto não significa que ignorem a sua ascendência indiana, ou que a não reconheçam, longe disso, muitos referem que ainda hoje cozinham pratos da “gastronomia indiana”, alguns entrevistados referiram a vontade de visitar o país pela primeira vez e outros expressaram a vontade de o revisitarem.

O êxodo forçado de Moçambique resultado do processo de descolonização aparece então no discurso dos entrevistados como o acontecimento traumático que interrompeu a sua vida, um acontecimento que lhes foi imposto de fora e que os separou da sua terra e do seu quotidiano idílico. Segundo os seus discursos o processo de descolonização foi “obviamente” mal dirigido, mal feito e os culpados são vários: “o governo português”, “o Mário Soares”, “o Almeida Santos”, “os comunistas”, a FRELIMO. Muitos dos entrevistados sentem-se injustiçados e este sentimento de injustiça ainda é mais reforçado por um esquecimento e silenciamento público que, segundo estes, envolve este processo.

Em alguns casos a chegada a Portugal e o princípio do seu processo de integração, são o continuar das provações impostas pela descolonização, o êxodo forçado da sua terra, a interrupção abrupta da vida idílica em Moçambique ainda se mostram mais penosos nos discursos de alguns entrevistados quando comparados à forma como estes descrevem os primeiros tempos na metrópole. Esta era uma “desilusão”, era “atrasada” e “lá nós tínhamos estradas melhores”, além do mais os alguns entrevistados referem terem tido que se debater com graves problemas financeiros, crise económica vigente no país e episódios de discriminação.

No entanto, é unânime entre os entrevistados que o processo de integração em Portugal acabou por ser bem-sucedido, alguns referem a estabilidade financeira e profissional alcançada, aliada à construção de uma família neste contexto, outros chegam mesmo a referir que Portugal é “o melhor país da Europa para se viver como muçulmano”, referindo que se sentem muçulmanos portugueses e europeus.

De qualquer forma, paralelamente a este discurso, surge sempre um elemento de nostalgia de saudade pelo que muitos dos entrevistados consideram os melhores tempos das suas vidas. A vida em Portugal e a vida em Moçambique aparecem nos seus discursos quase sempre ligados por uma lógica de oposição, oposição entre o cá e o lá, entre passado/presente, Europa /África, juventude/velhice, entre outras. Esta lógica está

quase sempre presente na forma como entrevistados descrevem Moçambique e os seus quotidianos nesta colónia, as belezas incomparáveis de Lourenço Marques e o seu dia-a-dia harmonioso, versus a “azáfama” de uma vida a correr, numa Lisboa “fria e atrasada”. Entre estes dois polos parece, por vezes, que não existem continuidades, parece que os entrevistados falam da vida em Moçambique e da vida em Portugal como se fossem acontecimentos independentes que a única relação que têm entre si é a sua dissemelhança.

Mas o acontecimento que une estes dois momentos da vida é a descolonização, o momento da perda, é então este elemento que é um dos organizadores principais da narrativa dos indivíduos, é uma ideia sempre presente em quase todos os discursos dos diferentes entrevistados. Moçambique é descrito como o “paraíso perdido” porque foi realmente perdido, a vida que os entrevistados lá tiveram foi abruptamente interrompida pelo processo de descolonização o que contribuiu para a idealização deste momento das suas vidas e a vida em Portugal (embora seja em muitos aspetos vista como positiva) é a vida com menos tempo, com menos “à vontade”, com menos fraternidade entre vizinho, com menos convívio, no fundo com menos algo que foi que se perdeu naquele processo traumatizante e que é irrecuperável.

Como já foi referido, os entrevistados fizeram poucas referências em relação aos consumos e cultura material doméstica, no entanto pode-se observar algumas ligações e continuidades no que toca ao discursos acerca desta temática e a forma como veem o seu posicionamento na sociedade colonial moçambicana. A suposta proximidade a uma certa franja da população portuguesa/europeia é um dos elementos do discurso mais importantes e estruturantes da forma como os indivíduos falam acerca do seu posicionamento na sociedade moçambicana e até da sua experiência de vida em geral neste contexto. Este elemento emerge também em alguns aspectos do discurso acerca dos consumos domésticos (nos consumos ligados à música) e dos quotidianos, revelando a sua transversalidade às diferentes dimensões do discurso dos entrevistados.

A análise dos discursos acerca dos consumos domésticos e da “vida na casa”, permitiu também observar, ainda que de forma bastante limitada, um discurso que valorizava alguns aspectos da ascendência indiana dos entrevistados. Permitiu observar também as únicas referências acerca de vivências relacionadas com a sua religiosidade, vivências estas ligadas às festividades do calendário islâmico. A análise dos discursos acerca dos consumos e vivências domésticas permitiu assim identificar uma dimensão

do discurso dos entrevistados, que embora bastante reduzida, fluía paralelamente a toda uma corrente de discursiva que acentuava a proximidade à população portuguesa/europeia.

O estudo dos consumos domésticos, das vivências e cultura material doméstica, invoca toda uma aura de intimidade, o que faz com que seja muitas vezes necessário o investigador dedicar muito tempo na sua investigação ao processo de construção progressiva de uma relação de confiança com os entrevistados. Como já foi referido nesta investigação não se dispôs do tempo necessário para desenvolver este processo convenientemente, de qualquer forma, acredita-se que seria um caminho bastante frutuoso num estudo futuro.

As práticas de consumo e a cultura material são uma dimensão expressiva do Homem que deve ser vista como um espaço cuja a análise contribui para um melhor entendimento das relações sociais existentes. (Douglas e Isherwood, 1996; Appadurai 1986; Miller 1987). Por sua vez, a cultura material no espaço doméstico aparece não só como uma apropriação do mundo “lá fora” mas também como uma representação desse próprio mundo dentro das fronteiras do nosso “domínio privado” (Miller, 1987). Sendo assim, acredita-se que uma abordagem continuada desta natureza irá, na temática proposta por esta investigação, produzir resultados frutuosos, como é exemplo a investigação de Rosales (2007).

Os estudos da cultura material e das práticas de consumo no contexto colonial têm vindo a contribuir para um melhor entendimento das relações produzidas nestes contextos, acredita-se que este tipo de abordagem aplicado de uma forma sistemática ao contexto colonial português em África, e em particular ao moçambicano, produzam resultados igualmente frutuosos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACCARDO, Alain. - Initiation a la sociologie: L'illusionisme social  
- Une lecture de Bourdieu, pp. 30.

APPADURAI, Arjun. (1986). The Social Life of Things. Cambridge University Press.

ÁVILA, Patrícia; ALVES, Mariana. (1993). Da Índia a Portugal: trajectórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos, Sociologia, problemas e práticas, nº13, pp.115-133.

BASTOS, Susana; BASTOS, José Gabriel. (2006). Filhos Diferentes de Deuses Diferentes – Manejos da Religião em Processos de Inserção Social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica. Lisboa, ACIME.

BOURDIEU, Pierre. (1989). O Poder Simbólico. 2ª Edição, Lisboa. Difel.

BOURDIEU, Pierre (2002). Esboço de uma teoria da prática precedido de três Estudos de Etnologia Cabila, Edições Celta, Oeiras

CORREIA, Pedro Pezarat. (1994). “A descolonização”. In Reis, António (coord.), Portugal 20 anos de democracia. Lisboa, Círculo de Leitores.

BOXER, C. R. (2002 [1961]). The colour question in the portuguese empire 1415-1825. Edições, Opera Minora III, ed. Diogo Ramada Curto, Lisboa, Fundação Oriente, pp. 301-322.

CABAÇO, José Luís. (2007). “Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação” (tese de doutoramento), texto policopiado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CASTELO, Cláudia. (1998). Recepção em Portugal da doutrina de Gilberto Freyre. O Modo Português de Estar no Mundo. O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961). Porto, Edições Afrontamento, pp. 69-107.

CASTELO, Cláudia. (2007). Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974), Edições Afrontamento, Porto.

COSTA, Ana P. Latas da. (2007). Sou ismaili, mas isso não me impede de ser português de gema: contributos da religião para os percursos e estratégias de inserção diferenciada dos ismailis em Portugal. Tese de Mestrado. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. (1996). The world of Goods. Towards an Anthropology of Consumption, London, Routledge.

FERREIRA, António Rita. (1989). “A sobrevivência do mais fraco: Moçambique no 3º Quartel de século XIX”. In I reunião internacional de história de África: relação Europa-África no 3º quartel do séc. XIX / org. Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989. pp. 299-348.

GOSDEN, Chris Knowles Chantal. (2001). Collecting Colonialism. Oxford, New York.

HENRIQUES, Isabel Castro. (1998). “A sociedade colonial em África. Ideologias, hierarquias e quotidianos”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, História da Expansão Portuguesa. Círculo de Leitores (Vol. V, pp. 216-274).

KASSAM-REMTULLA, Aly. (2009). (Dis)Placing Khojajs: Forging identities, Revitalizing Islam, And Crafting Global Ismailism. Department of Anthropology Stanford University. Disponível em <http://ismaili.net/Source/1121b/main.html> [consultado em Dezembro 2012].

KHOURI, Nicole. et LEITE, Joana Pereira. (dir) *Indiens des cinq colonisations de l’Afrique Orientale mobilités et identités en diaspora de 1870 à nos jours*, Lusotopie XV(2), Ed Brill, pp 97-102.

KHOURI, Nicole. et LEITE, Joana Pereira. (2011). *História Social e Económica dos Ismailis de Moçambique – séc. XX*. Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Coleção Documentos de Trabalho n.º 92, Lisboa, Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa.

LEITE, Joana Pereira. ; KHOURI, Nicole. (2011). *História Social e Económica dos Ismailis de Moçambique – século XX*. Tese de doutoramento, Lisboa, Instituto Superior de Economia e Gestão, CEsa.

LEONARD, Karen. (2009). “Transnational and Cosmopolitan Forms Of Islam In the West”, in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8, 176–199. Disponível em [http://cmes.hmdc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08\\_pp176-199.pdf](http://cmes.hmdc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08_pp176-199.pdf) [consultado em Janeiro 2013].

MACHADO, Bruno. (2000). *Os filhos dos “retornados”*: a experiência africana e a criação de memórias, pós-memórias e representações na pós-colonialidade. Tese de Mestrado. Universidade de Lisboa, Instituto de Geografia e Ordenamento e do Território

MACHAQUEIRO, Mário Artur. (2011). *Islão Ambivalente: A construção identitária dos muçulmanos sob o poder colonial português*, *Cadernos de Estudos Africanos*, n.22,

pp. 43-64. Disponível em [http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?pid=S1645-37942011000200003&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?pid=S1645-37942011000200003&script=sci_abstract) [consultado em Novembro 2012].

MACQUEEN, Norrie. (1997). *The decolonization of Portuguese Africa, metropolitan revolution and the dissolution of empire*. Longman.

MACAGNO, Lorenzo. (2006). *Outros Muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

MALHEIROS, Jorge. (2000). Circulação migratória e estratégias inserção local das comunidades católica goesa e ismaelita. Uma interpretação a partir de Lisboa. *Lusotopie*, pp. 377-398.

MILLER, Daniel. (1987). *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell.

MILLER, Daniel. (2001). *Home Possessions: Material Culture Behind closed Doors*. (ed.Miller,D). Oxford: Berg.

MELO, António. (2008). *A diáspora ismaelita – preparação e “partida”, vivências da migração dos anos 70*.

MYERS, Frederic. (2001). *The empire of things: Regimes of value and material culture*. School of American Research Press: Santa Fe.

NEVES, Olga. (2008). *O mosaico moçambicano. A sociedade ao longo da colonização portuguesa (século XX)*. Dissertação de doutoramento em história, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Nova de Lisboa.

NORA, Pierre. (1989). “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”. *Representations*, 26, 7-24.

OLIVEIRA, César de. (1996). Portugal dos quatro cantos do mundo à Europa: a descolonização 1974-1976, ensaio e documentos. Lisboa: Edições Cosmos.

PERALTA, Elsa. (2007). Abordagens teóricas ao estudo da memória social, uma resenha crítica. *Antropologia, Escala e Memória*, N.º 2 (Nova Série), Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa.

PINTO, Cláudia Sofia; FARIA, Susana. (1996). *Retornados: Identidades de um grupo (in)conformado*, Seminário de Investigação em Sociologia da Cultura, Faculdade de Economia – Universidade de Coimbra.

PIRES, Rui Pena, *et al.* (1984). Os retornados: um estudo sociográfico. 1ª edição. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

PIRES, Rui Pena. (2003). Migrações e Integração, Teoria e aplicações à sociedade portuguesa. 1ª edição. Oeiras: Celta.

REBELO, Domingos José Soares. (1961). Breve apontamentos sobre um grupo de indianos em Moçambique, a Comunidade Ismailia Maometana. *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, ano 30, nº128, p.83-89.

ROSALES, Marta Vilar. (2007a). As coisas da casa: objectos domésticos, memórias e narrativas identitárias de famílias com trajectos transcontinentais. Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. [Tese doutoramento].

ROSALES, Marta Vilar. (2007b). Casas de África – Consumo e objectos domésticos no contexto colonial moçambicano, *Antropologia, Escala e Memória*, n.º 2 (Nova Série), Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa.

ROSALES, Marta Vilar. (2009). “Objects, scents and tastes from a distant home: Goan life experiences in Africa”, *Two Homelands (special issue on Migrants Transnational Practices: Movements of People and Objects)*, 29: 154-76.

SERRA, Carlos.; HEDGES, David., (1999-2000). *História de Moçambique*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 2 v.

TIESLER, Nina Clara. (2001). "No Bad News from the European Margin: the New Islamic Presence in Portugal". *Islam and Christian-Muslim Relations*. 12 (1): 71-91.

TIESLER, Nina Clara. 2005. “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”, *Análise Social*, XXXIX, 173: 827-849.

TIESLER, Nina Clara. (2007). "Islam in Portuguese-speaking Areas: Historical accounts, (post)colonial conditions and current debates". *Lusotopie*. 14 (1): 91-101.

TIESLER, Nina Clara. (2012). Happy at home & going international: Young Portuguese Muslims. [http://www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/NinaTiesler\\_2011\\_n2.pdf](http://www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/NinaTiesler_2011_n2.pdf) [consultado em Setembro 2013].

TEIXEIRA, Nuno Severiano. (1998). “Colónias e Colonização Portuguesa na Cena Internacional (1885-1930)”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa. Volume IV, Do Brasil para África (1808-1930)*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 494-513.

TROVÃO, Susana; ROSALES, Marta Vilar (org.). (2010). Das Índias. Gentes, movimentos e pertenças transnacionais. Lisboa: Edições Colibri.

ZAMPARONI, Valdemir. (2000). Monhés, Bananes, Chinas e afromahometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques-1890-1940. Lusotopie, pp.191-222.

ZAMPARONI, Valdemir. (2008). Vozes asiáticas e racismo colonial em Moçambique. Lusotopie volXV (1) , juin, pp 59-76.